OBRAS, TOMO IV (1914-1915)

V. I. Lenin

Edición: Progreso, Moscú 1973.
Lengua: Castellano.
Digitalización: Koba.
Distribución: http://bolchetvo.blogspot.com/



Índice

PREFACIO.

El cuarto tomo de las *Obras Escogidas* de Lenin en 12 tomos contiene *Materialismo y empiriocriticismo,* escrito entre febrero y octubre de 1908, y un fragmento de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, que lleva el título de *En torno a la dialéctica* y fue escrito en 1915.

Lenin escribió el libro *Materialismo y empiriocriticismo* en el período de la historia de Rusia en que la autocracia zarista, luego de aplastar la revolución de los años 1905-1907, implantó en el país un atroz terrorismo policíaco y en que la reacción se ensañó en todas las esferas de la vida de la sociedad. "Abatimiento, desmoralización, escisiones, dispersión, apostasías, pornografía en vez de política. Reforzamiento de la tendencia al idealismo filosófico, misticismo como disfraz de un estado de espíritu contrarrevolucionario". Así caracterizó Lenin la situación en el país después de la derrota de la primera revolución rusa (V. I. Lenin. *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo.* Obras, 4ª ed. en ruso, t. 31, pág. 11). La justificación ideológica de la contrarrevolución y el resurgimiento del misticismo religioso imprimieron su huella en la ciencia, en la literatura y en el arte. En la filosofía predominaban las formas de idealismo más reaccionarias, que negaban las leyes objetivas que regulan el desarrollo de la naturaleza y la sociedad y la posibilidad de conocerlas. Las fuerzas contrarrevolucionarias hacían cuanto podían para calumniar a la clase obrera y a su partido y socavar las bases teóricas del marxismo. En esas circunstancias, la defensa de la filosofía marxista se planteó como la tarea más importante e impostergable.

La reacción desbocada en Rusia no era un fenómeno "puramente ruso". En la época del imperialismo, la burguesía daba un brusco viraje en todos los países, como escribiera Lenin, de la democracia "a la reacción en toda la línea": en la economía, en la política y en la filosofía. A fines del siglo XIX y comienzos del XX extendióse por Europa la denominada filosofía de la "experiencia crítica", el empiriocriticismo o machismo. Esta filosofía, aparecida corno variedad del positivismo, pretendía al papel de "única filosofía científica" que había superado presuntamente la unilateralidad tanto del materialismo como del idealismo, si bien con ese atuendo se disfrazaba en realidad una esencia idealista subjetiva, una esencia reaccionaria. Algunos socialdemócratas, que se las daban de "discípulos de Marx", vieron en el machismo "la última palabra de la ciencia" llamada a "sustituir" la filosofía materialista dialéctica del marxismo.

En Rusia, además de los enemigos declarados del proletariado y de su partido (V. V. Lesévich, V. M. Chernov y otros), predicó el machismo un grupo de intelectuales socialdemócratas integrado por N. Valentínov, P. Yushkóvich, A. Bogdánov, V. Bazárov, A. Lunacharski y otros. Ante los marxistas consecuentes planteóse la importantísima misión de mostrar la esencia reaccionaria del machismo, defender el marxismo, esclarecer las cuestiones fundamentales del materialismo dialéctico y dar una explicación materialista dialéctica de los nuevos descubrimientos de las Ciencias Naturales. Esta misión la cumplió Lenin en su libro *Materialismo y empiriocriticismo.*

A diferencia de la época de Marx y Engels, cuando estaba planteada en primer plano la tarea de desarrollar y defender la interpretación materialista de la historia y de la dialéctica materialista, en el período de fines del siglo pasado y comienzos del presente cobraron una importancia decisiva en la lucha contra el idealismo filosófico la defensa y el desarrollo del materialismo filosófico marxista y de la teoría materialista dialéctica del conocimiento. Los filósofos reaccionarios se afanaban por demostrar teóricamente que era imposible conocer la realidad objetiva y afirmaban que el concepto de materia "había quedado anticuado", reduciendo la misión de la ciencia a "analizar las sensaciones", etc. Los machistas intentaron respaldar esta filosofía idealista, enemiga de la ciencia, con los novísimos descubrimientos de las Ciencias Naturales y hacerla pasar por la última palabra de la ciencia. Lenin demostró la inconsistencia de esas tentativas que, en el fondo, eran un resurgimiento de las opiniones idealistas subjetivas de Berkeley y Hume.

Lenin supo defender el materialismo filosófico marxista en la pugna contra la filosofía reaccionaria. Al desarrollar las tesis fundamentales de dicho materialismo, dio una definición de la materia que era una síntesis de toda la historia de la lucha del materialismo contra el idealismo y la metafísica, una síntesis de los nuevos descubrimientos de las Ciencias Naturales. "La materia -escribió- es una categoría filosófica para designar la realidad objetiva, dada al hombre en sus sensaciones, calcada, fotografiada y reflejada por nuestras sensaciones y existente independientemente de ellas" (véase el presente volumen). Lenin examina la materia vinculada indisolublemente en el movimiento y subraya que la realidad objetiva es precisamente la materia en movimiento.

El gran mérito de Lenin estriba en que, en la lucha contra el idealismo subjetivo y el agnosticismo,

desarrolló en todos los aspectos la doctrina marxista de la cognoscibilidad del mundo, la teoría del reflejo. Lenin propugnó la interpretación materialista de la siquis, de la conciencia, como producto supremo de la materia, como función del cerebro humano, y recalcó que el pensamiento, la conciencia, es el reflejo del mundo exterior. Definió espléndidamente la sensación como imagen subjetiva del mundo objetivo y sometió a crítica la teoría agnóstica de los símbolos o jeroglíficos, según la cual las sensaciones no son sino signos convencionales y no imágenes de los objetos reales. Esta teoría es propalada también en nuestros días por representantes de diversas tendencias de la filosofía burguesa, y la crítica a que Lenin la sometió no ha perdido actualidad.

Lenin dio a conocer el complejo proceso dialéctico del conocimiento y mostró que la dialéctica es precisamente la teoría marxista del conocimiento. A esta importantísima tesis, formulada por él posteriormente, en los años 1914-1915, en el trabajo *Carlos Marx* y en los *Cuadernos filosóficos,* lleva todo el curso de los razonamientos de Lenin sobre el fondo de la teoría marxista del conocimiento expuestos en el libro *Materialismo y empiriocriticismo,* "En la teoría del conocimiento, como en todos los otros dominios de la ciencia -escribió-, hay que razonar con dialéctica, o sea, no suponer jamás que nuestro conocimiento es acabado o inmutable, sino indagar de qué manera *el conocimiento* nace de *la ignorancia,* de qué manera el conocimiento incompleto e inexacto llega a ser más completo y más exacto". Un ejemplo magnífico de aplicación de la dialéctica a la investigación del proceso del conocimiento humano es el análisis de la doctrina de la verdad ofrecido en *Materialismo y empiriocriticismo.* Lenin defino la verdad como proceso complejo y contradictorio del desarrollo del conocimiento y examina esto proceso bajo dos aspectos: en oposición a las diversas formas de idealismo subjetivo y agnosticismo, recalcando la objetividad de nuestros conocimientos y la independencia de su contenido respecto del sujeto; a la vez señala que el conocimiento es un proceso de desarrollo de la verdad relativa hacia la verdad absoluta, oponiendo con ello la doctrina materialista dialéctica de la verdad tanto al relativismo como a la metafísica. "... El pensamiento humano, por su naturaleza -escribió Lenin-, es capaz de proporcionarnos, y proporciona en realidad, la verdad absoluta, que resulta de la suma de verdades relativas. Cada fase del desarrollo de la ciencia añade nuevos granos a esta suma de verdad absoluta; pero los límites de la verdad de cada tesis científica son relativos, tan pronto ampliados como restringidos por el progreso consecutivo de los conocimientos".

Lenin puso de manifiesto la importancia de la práctica en el proceso del conocimiento como criterio de la verdad y mostró que el punto de vista de la vida, de la práctica, debe ser lo primero y fundamental en la teoría del conocimiento y lleva ineludiblemente al materialismo. Todo el contenido del libro *Materialismo y empiriocriticismo* es una profunda argumentación de la posibilidad de conocer las leyes de la naturaleza y la sociedad, argumentación presidida por un convencimiento profundo del poder y el vigor de la razón humana.

En las postrimerías del siglo XIX y en los albores del XX comenzó una verdadera revolución en las Ciencias Naturales: se descubrieron los rayos X (1895), el fenómeno de la radioactividad (1896), el electrón (1897) y, al estudiar sus propiedades, la mutabilidad de su masa en dependencia de su velocidad, el radio (1898), etcétera. El desarrollo de la ciencia mostró el carácter limitado del cuadro físico, existente hasta entonces, del mundo. Comenzóse a revisar toda una serie de conceptos elaborados por la Física clásica anterior cuyos representantes adoptaban, por regla general, las posturas del materialismo espontáneo, inconsciente, a menudo metafísico, desde el punto de vista del cual los nuevos descubrimientos de la Física parecían inexplicables. La Física clásica arrancaba de la identificación metafísica de la materia, como categoría filosófica, con determinadas nociones de su estructura. Pero cuando estas nociones cambiaron de raíz, los filósofos idealistas y algunos físicos empezaron a hablar de la "desaparición" de la materia, querían demostrar la "inconsistencia" del materialismo, negaban el significado objetivo de las teorías científicas, veían el objeto de la ciencia sólo en la descripción de los fenómenos, etcétera.

Lenin señalaba que la posibilidad de la interpretación idealista de los descubrimientos científicos iba implícita ya en el propio proceso del conocimiento de la realidad objetiva y nacía del mismo progreso de la ciencia. Así, la ley de la conservación y transformación de la energía fue utilizada por Guillermo Ostwald para argumentar la teoría del "energetismo" e intentar demostrar la "desaparición" de la materia y su transformación en energía. La penetración en lo intrínseco del átomo y las tentativas de separar sus partículas elementales dieron lugar al acrecentamiento del papel de las matemáticas en el desarrollo de los conocimientos de la Física, lo que era, en sí, un fenómeno positivo. Ahora bien, el matematismo en la Física, así corno el principio del relativismo de nuestros conocimientos en el período del cambio radical del cuadro físico del mundo contribuyeron a que se declarase la crisis de esta ciencia y fueron las fuentes gnoseológicas del idealismo "físico". En realidad, los nuevos descubrimientos de la Física, como enseñara Lenin, lejos de refutar el materialismo dialéctico, al que llevaba todo el desarrollo de las Ciencias Naturales, antes bien lo confirmaban. Caracterizando el complejo curso del desarrollo de la Física y sus búsquedas espontáneas de una teoría filosófica certera, Lenin escribió: "La Física contemporánea...

se encamina hacia el único método atinado, hacia la única filosofía certera de las Ciencias Naturales, no en línea recta, sino en zigzag, no sabiendo adonde va, sino por impulso natural, no viendo con claridad su "objetivo final", sino acercándose a él a tientas, titubeando y, a veces, hasta reculando".

La honda revolución operada en las concepciones sobre la naturaleza, que comenzó entre últimos del siglo pasado y comienzos del presente, coincidió con un recrudecimiento de la reacción político-social motivada por el tránsito del capitalismo a la nueva fase de su desarrollo, al imperialismo. En esas circunstancias, la filosofía idealista, aprovechándose de la revolución sobrevenida en la Física, hizo una tentativa de desplazar de las Ciencias Naturales el materialismo e imponer a la Física su explicación de los nuevos descubrimientos, de conciliar la ciencia con la religión. *"La esencia* de la crisis de la Física contemporánea -escribió Lenin- consiste en que se han desquiciado las viejas leyes y los principios fundamentales, en que se repudia la realidad objetiva existente fuera de la conciencia, es decir, en que se sustituye el materialismo por el idealismo y el agnosticismos.

No contento con sólo analizar el fondo de la crisis de la Física, Lenin señaló que la salida de esta crisis estaba en que los físicos llegasen a dominar el materialismo dialéctico.

En el libro *Materialismo y empiriocriticismo* se ofrece una síntesis filosófica de los nuevos descubrimientos de las Ciencias Naturales, que Lenin abordó como filósofo pertrechado con el método de pensamiento más progresista, el preciso método que no poseían los especialistas en Física. Este método es la dialéctica materialista, en cuyas categorías, y sólo en ellas, puede reflejarse adecuadamente la dialéctica objetiva de la naturaleza. Según palabras de Lenin, este método, a diferencia de la metafísica y el relativismo, hace hincapié en el carácter aproximado y relativo de nuestros conocimientos sobre la estructura y las propiedades de la materia, en la ausencia de fronteras absolutas en la naturaleza, en la transformación de la materia en movimiento de un estado en otro, etc.

Partiendo de la dialéctica materialista, Lenin dedujo la tesis de que la materia es inagotable. "El electrón es tan *inagotable* como el átomo -escribió-, la naturaleza es infinita, pero *existe* infinitamente, y este reconocimiento, que es el único categórico, el único incondicional, de su *existencia* fuera de la conciencia y de las sensaciones del hombre es precisamente lo que distingue al materialismo dialéctico del agnosticismo relativista y del idealismo". Este magnífico y profundo pensamiento de Lenin ha sido confirmado por todo el desarrollo posterior de la ciencia (el descubrimiento de la radiactividad artificial y de la compleja estructura del núcleo atómico, la moderna teoría de las partículas "elementales", etc.).

En el libro *Materialismo y empiriocriticismo* Lenin mostró la unidad indisoluble del materialismo dialéctico y el materialismo histórico y desarrolló las tesis fundamentales de este segundo, ante todo la tesis de la función determinante de la existencia social con respecto a la conciencia social. Lenin opuso el materialismo histórico a la teoría idealista de Bogdánov sobre la identidad del ser y la conciencia y a las tentativas anticientificas de los machistas de sustituir las leyes especificas del desarrollo de la sociedad por la "energética social", las leyes biológicas, etcétera.

Lenin puso de manifiesto los íntimos nexos existentes entre el machismo y la religión y mostró que el idealismo como tendencia filosófica es un medio importante de conservación y sostenimiento de la religión. Debido al estudio multilateral del empiriocriticismo y a su comparación con otras variedades de idealismo, Lenin llegó a la conclusión de que el idealismo "...no es más que una forma acendrada, refinada, del fideísmo, que apresta todas sus armas, dispone de muy vastas organizaciones y sigue influyendo sin cesar en las masas, haciendo que redunde en su provecho la menor vacilación del pensamiento filosófico".

Lenin denunció en su libro la ficticia imparcialidad de la filosofía burguesa, imparcialidad disimulada con tretas terminológicas y escolasticismo "erudito". Mostró que el desarrollo de la filosofía en la sociedad dividida en clases antagónicas se manifiesta ineludiblemente en la lucha de las dos direcciones filosóficas fundamentales: del materialismo y el idealismo que, por regla general, expresan respectivamente los intereses de las clases progresistas y de las clases reaccionarias. Al dar a conocer el carácter anticientífico del idealismo, Lenin le opone la tradición filosófica materialista (desde Demócrito hasta Feuerbach y Chernyshevski), que alcanzó el máximo desarrollo en la filosofía marxista. Lenin conceptúa la historia de la filosofía de lucha entre "las tendencias o las trayectorias de Platón y Demócrito" y recalca que la filosofía contemporánea es tan partidista como hace dos mil años.

El libro de Lenin es un manual imprescindible en la pugna contra la filosofía y la sociología burguesas contemporáneas. En él se desenmascaran los métodos y procedimientos fundamentales de "critica" del marxismo por los ideólogos de la burguesía reaccionaria: la sustitución de las leyes que rigen el desarrollo social por "factores" biológicos, sicológicos y de otro tipo, la propensión a falsear el marxismo, fingiendo "desarrollarlo", etcétera.

Lenin mostró, y el desarrollo posterior de las Ciencias Naturales lo confirmó, que el materialismo dialéctico es la única filosofía acertada de las Ciencias Naturales y el método de pensamiento más consecuente y científico. Esta obra suya ha ayudado a muchos científicos progresistas a encontrar el

camino certero en sus dominios del saber, a romper con la filosofía idealista y a pasar a las posiciones de la visión científica, materialista y dialéctica, del mundo. La profunda síntesis filosófica de los adelantos de las Ciencias Naturales, la caracterización de la crisis de la Física y la salida de esta crisis que dio Lenin revisten inmensa importancia para combatir la moderna falsificación idealista de los descubrimientos científicos en aras de la victoria del materialismo dialéctico en las Ciencias Naturales.

El fragmento *En torno a la dialéctica* da fin a los trabajos filosóficos de Lenin en 1914-1915. Breve de volumen, es una síntesis de todo lo de importancia y enjundia que constituye el fondo de la dialéctica materialista.

LA EDITORIAL.

MATERIALISMO Y EMPIROCRITICISMO.

Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria.

Prologo a la primera edición.

Toda una serie de autores que pretenden ser marxistas han emprendido este año en nuestro país una verdadera campaña contra la filosofía del marxismo. En menos de medio año han visto la luz cuatro libros, consagrados fundamental y casi exclusivamente a atacar el materialismo dialéctico. Entre ellos, y en primer lugar, figura el titulado *Ensayos sobre* [?] (contra, es lo que debería decir) *la filosofía del marxismo*, San Petersburgo, 1908, una colección de artículos de Bazárov, Bogdánov, Lunacharski, Berman, Guélfond, Yushkévich y Suvórov; luego vienen los libros: de Yushkévich, *El materialismo y el realismo crítico*; de Berman, *La dialéctica a la luz de la moderna teoría del conocimiento*, y de Valentínov, *Las construcciones filosóficas del marxismo*.

Toda esa gente no puede ignorar que Marx y Engels dieron decenas de veces a sus concepciones filosóficas el nombre de materialismo dialéctico. Y toda esa gente, unida -a pesar de las profundas diferencias que presentan sus ideas políticas- por su hostilidad al materialismo dialéctico, pretende, al mismo tiempo, hacerse pasar en filosofía ¡por marxista! La dialéctica de Engels es un "misticismo", dice Berman. Las ideas de Engels se han quedado "anticuadas", exclama Bazárov de pasada, como algo que no necesita demostración; nuestros valientes paladines, quienes se remiten orgullosamente a la "teoría contemporánea del conocimiento", a la "filosofía contemporánea" (o al "positivismo contemporáneo"), a la "filosofía de las Ciencias Naturales contemporáneas" e incluso a la "filosofía de las Ciencias Naturales del siglo XX", dan por refutado el materialismo. Apoyándose en todas estas supuestamente novísimas doctrinas, nuestros destructores del materialismo dialéctico llegan con denuedo hasta el fideísmo expreso* (¡en Lunacharski se ve esto con mayor claridad, mas no es él solo, ni mucho menos!)[1], pero pierden de pronto toda la audacia y todo el respeto a sus propias convicciones cuando tienen que precisar explícitamente su actitud ante Marx y Engels. De hecho, abjuración completa del materialismo dialéctico, es decir, del marxismo. De palabra, subterfugios sin fin, intentos de eludir el fondo de la cuestión, de encubrir su apostasía y colocar en el lugar del materialismo en general a uno cualquiera de los materialistas, negativa rotunda a hacer un análisis directo de las innumerables declaraciones materialistas de Marx y Engels. Es una verdadera "rebelión de rodillas", según la justa expresión de un marxista. Es el revisionismo filosófico típico, pues los revisionistas son los únicos que han adquirido triste fama por haber abandonado las concepciones fundamentales del marxismo y mostrar timidez o incapacidad para "liquidar cuentas" en forma franca, directa, decidida y clara con los puntos de vista abandonados. Cuando los ortodoxos han tenido que manifestarse contra ciertas concepciones anticuadas de Marx (como, por ejemplo, Mehring respecto a ciertas tesis históricas), lo han hecho siempre con tanta precisión y de forma tan detallada que nadie ha encontrado jamás en sus trabajos la menor ambigüedad.

Por cierto, en los *Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo* hay una frase que se parece a la verdad. Esta frase, de Lunacharski, dice: "Nosotros (es decir, evidentemente, todos los autores de los *Ensayos*) tal vez no atinemos, pero buscamos" (pág. 161). En el libro que ofrezco a la atención del lector intentaré demostrar con toda amplitud que la primera parte de esta frase contiene una verdad absoluta; y la segunda, una verdad relativa. Por el momento me limitaré a hacer notar que si nuestros filósofos no hablaran en nombre del marxismo, sino en el de algunos marxistas "que buscan", testimoniarían un mayor respeto a sí mismos y al marxismo.

Por lo que sé refiere a mí, también soy, en filosofía, "uno que busca". En estos apuntes me he propuesto dar con la causa que ha hecho desbarrar a esas gentes que ofrecen, bajo el nombre de marxismo, algo increíblemente caótico, con fuso y reaccionario.

El Autor

Septiembre, 1908.

Prologo a la segunda edición.

La presente edición, si se exceptúan algunas correcciones del texto, no se diferencia de la anterior. Confío en que no carecerá de utilidad, independientemente de la polémica con los "machistas" rusos, en calidad de manual que ayude a conocer la filosofía del marxismo, el materialismo dialéctico, así como las conclusiones filosóficas que se deducen de los recientes descubrimientos de las Ciencias Naturales. Por lo que se refiere a las últimas obras de A. A. Bogdánov, que no he tenido la posibilidad de conocer, el artículo del camarada V. I. Nievski, que se inserta a continuación, aporta las indicaciones necesarias[2]. El camarada V. I. Nievski, en su labor, no sólo como propagandista en general,

* Fideísmo: doctrina que pone la fe en lugar del conocimiento, o, por extensión, que le atribuye cierta importancia.

sino como colaborador activo de la Escuela del Partido en particular, ha tenido plena posibilidad de persuadirse de que, bajo la capa de la "cultura proletaria"[3], A. A. Bogdánov sustenta concepciones burguesas y reaccionarias.

N. Lenin

2 de septiembre de 1920.

A manera de introducción.

Como refutaban el materialismo ciertos "marxistas" en 1908 y como lo refutaban ciertos idealistas en 1710.

Todo el que esté algo familiarizado con los escritos filosóficos debe saber que difícilmente se encontrará en nuestros días a un solo catedrático de filosofía (y teología) que no se dedique, de manera directa o indirecta, a refutar el materialismo. Se ha anunciado centenares y miles de veces que el materialismo ha sido refutado, y sigue siéndolo hasta hoy por centésima y una y por milésima y una vez. Todos nuestros revisionistas se dedican a rebatir el materialismo, aun cuando aparentan rebatir propiamente sólo al materialista Plejánov y no al materialista Engels, ni al materialista Feuerbach, ni las concepciones materialistas de J. Dietzgen, y, además, aparentan refutar el materialismo desde el punto de vista del "novísimo" y "contemporáneo" positivismo, de las Ciencias Naturales, etc. Sin aducir citas que, quien lo desee, encontrará a centenares en las obras antes mencionadas, recordaré los argumentos con los que rebaten el materialismo Bazárov, Bogdánov, Yushkévich, Valentínov, Chernov[*] y otros machistas. Usaré en el texto el término de "machistas", en razón a su sencillez y brevedad y por haber adquirido ya carta de naturaleza en la literatura rusa, en idéntico sentido que el de "empirocriticistas". Que Ernesto Mach es en la actualidad el representante más popular del empiriocriticismo lo reconocen todos en los escritos de filosofía[**], y las desviaciones del machismo "puro" en que incurren Bogdánov y Yushkévich son de una trascendencia muy secundaria, como se mostrará más adelante.

Los materialistas, se nos dice, aceptan algo que es inconcebible e incognoscible: las "cosas en sí", la materia "fuera de la experiencia", fuera de nuestro conocimiento. Caen en un verdadero misticismo, al admitir que hay algo del más allá, algo que se sale de los límites de la "experiencia" y del conocimiento. Cuando dicen que la materia, al obrar sobre los órganos de nuestros sentidos, suscita las sensaciones, los materialistas toman como base "lo desconocido", la nada, pues ellos mismos declaran que nuestros sentidos son la única fuente del conocimiento. Los materialistas caen en el "kantismo" (Plejánov, al admitir la existencia de las "cosas en sí", es decir, de cosas existentes fuera de nuestra conciencia), "duplican" el mundo, predican el "dualismo", puesto que, además de los fenómenos, admiten la cosa en sí; y además de los datos directos de los sentidos, algo distinto, un fetiche, un "ídolo", algo absoluto, una fuente de "metafísica", un doble de la religión "la sagrada materia", como dice Bazárov).

Tales son los argumentos de los machistas contra el materialismo, argumentos que repiten y vuelven a repetir, cada cual a su manera, los precitados autores.

A fin de comprobar si estos argumentos son nuevos y si verdaderamente van dirigidos sólo contra un materialista ruso "que ha caído en el kantismo", aportaremos unas citas detalladas de la obra de un antiguo idealista, Jorge Berkeley. Esta apelación histórica es tanto más necesaria en la introducción a nuestros apuntes cuanto que habremos de referirnos en adelante más de una vez a Berkeley y a su dirección filosófica, pues los machistas dan una falsa idea tanto de la actitud de Mach con Berkeley como de la esencia de la pauta filosófica de Berkeley.

La obra del obispo Jorge Berkeley, editada en 1710 con el título de *Tratado de los principios del conocimiento humano*[***], empieza con el siguiente razonamiento: "Para todo el que examine *los objetos* del conocimiento humano es evidente que representan, bien ideas realmente impresas en los sentidos, bien ideas percibidas al atender a las emociones y el ejercicio de la mente, o bien, por último, ideas formadas con ayuda de la memoria y la imaginación... Por medio de la vista me formo las ideas de la luz y los colores, de sus diferentes grados y matices. Por medio del tacto percibo lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, el movimiento y la resistencia... El olfato me permite sentir los olores; el gusto, los sabores; el oído, los sonidos... Puesto que varias de estas ideas se observan unidas unas a otras, se les da un nombre común y se las tiene por una sola cosa. Así, por ejemplo, un determinado color, sabor, olor, forma y consistencia observados en conjunto (*to go together*), son tenidos por una cosa distinta, que es designada con el nombre de *manzana*; otros conjuntos (*collections*) de ideas constituyen una piedra, un árbol, un libro y demás cosas sensibles..." (§ 1).

Tal es el contenido del primer apartado de la obra de Berkeley. Necesitamos retener en la memoria que el autor toma como base de su filosofía "lo duro, lo blando, lo caliente, lo frío, los colores, los sabores, los olores", etc. Para Berkeley las cosas son

[*] V. Chernov. *Estudios filosóficos y sociológicos*, Moscú, 1907. El autor es un partidario de Avenarius y un enemigo del materialismo dialéctico tan fogoso como Bazárov y Cía.

[**] Véase, por ejemplo, Dr. Richard Hönigswald: *La doctrina de Hume sobre la realidad del mundo exterior*, Berlín, 1904, pág. 26.

[***] George Berkeley. *Tratado de los principios del conocimiento humano*, vol. I de sus Obras, ed. por A. Fraser, Oxford, 1871.

"conjuntos de ideas", y por conjunto de ideas entiende precisamente las cualidades o sensaciones antes enumeradas, por ejemplo, y no pensamientos abstractos.

Berkeley dice más adelante que, aparte de estas ""ideas u objetos del conocimiento", existe algo que las percibe: "la mente, el espíritu, el alma o el *yo*" (§ 2). Cae de su peso -concluye el filósofo- que las "ideas" no pueden existir fuera de la mente que las percibe. Para convencerse de esto, basta analizar el sentido de la palabra existir. "Cuando digo que la mesa sobre la que escribo existe, eso significa que la veo y la siento; y si me saliese de mi despacho, seguiría diciendo que la mesa existe, dando a entender con ello qué podría percibirla si yo estuviese en mi despacho"... Así habla Berkeley en el § 3 de su libro y ahí es donde empieza la polémica con los que él califica de materialistas (§§ 18, 19 y otros). Para mí es totalmente incomprensible -dice- cómo puede hablarse de la existencia absoluta de las cosas en las que no se piensa sin relacionarlas con alguien que las perciba. Existir significa ser percibido "*their esse is percipi*", § 3: máxima de Berkeley, citada en los manuales de Historia de la Filosofía y que significa "El ser de las cosas está en su percepción"). "Es, en verdad, una opinión que prevalece de extraño modo entre las gentes que las casas, las montañas, los ríos, en suma, los objetos sensibles tienen una existencia, natural o real, distinta de su percepción por la mente" (§"4). Esta opinión es una "contradicción manifiesta", dice Berkeley. "Pues ¿qué son dichos objetos sino las cosas que percibimos por medio de los sentidos? ¿Y qué percibimos nosotros sino nuestras propias ideas o sensaciones? ¿Y no es sencillamente absurdo creer que pueda existir alguna idea o sensación, o cualquier combinación de ideas y sensaciones sin ser percibidas?" (§ 4).

Berkeley remplaza ahora la expresión "conjuntos de ideas" con la expresión, que para él es equivalente, de *combinaciones de sensaciones*, acusando a los materialistas de tener una "absurda" tendencia a ir todavía más lejos, a buscar un origen para este complejo..., es decir, para esta combinación de sensaciones. En el § 5 se acusa a los materialistas de que pierden mucho tiempo con una abstracción, porque separar la sensación del objeto, en opinión de Berkeley, es una abstracción vacía. "En verdad -dice al final del § 5, omitido en la segunda edición-, el objeto y la sensación son la misma cosa (*are the same thing*) y no pueden por eso ser abstraídos el uno de la otra". "Pero ustedes dirán – escribe Berkeley- que las ideas pueden ser copias o reflejos (*resemblances*) de las cosas que existen fuera de la mente en una sustancia no pensante. *Yo* respondo que una idea no puede parecerse más que a una idea; un color o una figura no pueden parecerse más que a otro color, a otra figura... Y pregunto: ¿pueden o no pueden ser perceptibles de por sí estos supuestos" originales o cosas exteriores, de las que nuestras ideas son copias o imágenes? Si responden que sí, serán entonces ideas, con lo que la razón estará de nuestra parte; si dicen que no, yo me dirigiré a quienquiera que sea y le preguntaré si tiene sentido afirmar que un color se parece a algo que sea invisible, que lo duro o lo blando se parece a algo intangible, etc." (§ 8).

Los "argumentos" de Bazárov contra Plejánov en cuanto a si pueden existir las cosas fuera de nosotros, al margen de la acción que ejercen sobre nosotros, no se diferencian en nada, cómo ve el lector, de los argumentos aducidos por Berkeley contra unos materialistas que él se abstiene de nombrar. Berkeley estima que la idea de la existencia de "la materia o sustancia corpórea" (§ 9) es una "contradicción", un "absurdo" tal que no vale la pena perder el tiempo en rebatirlo. "Pero -dice él- en vista de que la doctrina (*tenet*) sobre la existencia de la materia, al parecer, ha arraigado tan profundamente en las mentes de los filósofos y acarrea tantas conclusiones funestas, prefiero parecer prolijo y machacón antes que omitir nada que pueda dejar totalmente al desnudo y extirpar este prejuicio" (§ 9).

Ahora veremos cuáles son las funestas conclusión es de que habla Berkeley. Terminemos antes con sus argumentos teóricos contra los materialistas. Negando la existencia "absoluta" de los objetos, o sea, la existencia de las cosas fuera del conocimiento humano, Berkeley expone llanamente las concepciones de sus adversarios de manera que se comprenda que admiten la "cosa en sí". En el § 24 Berkeley escribe en cursiva que esta opinión, que él refuta, admite "*la existencia absoluta de objetos sensibles en sí* (objects in themselves) *o fuera de la mente*" (págs. 167-168 de la edición citada). Las dos pautas fundamentales de las concepciones filosóficas quedan aquí consignadas con la rectitud, la claridad y la precisión que distinguen a los filósofos clásicos de los modernos inventores de "nuevos" sistemas. Materialismo es reconocer la existencia de los "objetos en sí" o fuera de la mente; las ideas y las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos. La doctrina opuesta (el idealismo) afirma que los objetos no existen "fuera de la mente"; los objetos son "combinaciones de sensaciones".

Esto fue escrito en 1710, es decir, catorce años antes del nacimiento de Manuel Kant; ¡y nuestros machistas -basándose en una filosofía que juzgan "novísima"- descubren que el reconocimiento de las "cosas en sí" es resultado de la contaminación o de la deformación del materialismo por el kantismo! Los "nuevos" descubrimientos de los machistas son el resultado de su pasmosa ignorancia de la historia de las direcciones filosóficas fundamentales.

Su siguiente "nueva" idea consiste en que los conceptos de "materia" o "sustancia" son vestigios de antiguas concepciones nada críticas. Mach y Avenarius, fíjense bien, han hecho avanzar el

pensamiento filosófico, han profundizado el análisis y han eliminado estos “entes absolutos”, “inmutables”, etc. Tomen a Berkeley para comprobar en la primera fuente semejantes asertos y verán que se reducen a presuntuosas invenciones. Berkeley afirma de manera bien terminante que la materia es *nonentity* (entidad inexistente, § 68), que la materia no es nada (§ 80). “Podrán -ironiza Berkeley a costa de los materialistas-, si les place, emplear la palabra “materia” en el mismo sentido en que otros emplean la palabra “nada” (págs. 196-197, ed. cit.). Al principio -dice Berkeley- se creyó que los colores, los olores, etc., “existen realmente”; más tarde renuncióse a tal concepción y se admitió que existen sólo en dependencia de nuestras sensaciones. Pero esta eliminación de los viejos conceptos erróneos no se ha llevado hasta su fin: queda la noción de “sustancia” (§ 73): el mismo “prejuicio” (pág. 195) definitivamente desenmascarado por el obispo Berkeley ¡en 1710! Y en 1908 aparecen entre nosotros guasones que creen seriamente en los asertos de Avenarius, Petzoldt, Mach y Cía. de que sólo el “positivismo contemporáneo” y las “Ciencias Naturales contemporáneas” han logrado eliminar estos conceptos “metafísicos”.

Estos mismos guasones (Bogdánov entre ellos) aseguran a los lectores que ha sido precisamente la filosofía contemporánea la que ha demostrado el error de la “duplicación del mundo” en la doctrina de los materialistas, perpetuamente rebatidos, que hablan de no sabemos qué “reflejo” en la conciencia humana de las cosas existentes fuera de ella. Los autores precitados han escrito un sinfín de sentidas frases sobre esta “duplicación”. Por olvido o ignorancia han dejado de añadir que estos nuevos descubrimientos ya habían sido hechos en 1710.

“El supuesto de la doble (*twofold*) existencia de los objetos sensibles, a saber: una existencia inteligible, o en la mente, y otra existencia *real*, o fuera de la mente” (es decir, fuera de la conciencia) -escribe Berkeley- “ha enturbiado y embrollado extraordinariamente nuestro conocimiento de ellas (o sea, de las ideas o las cosas), induciéndonos a errores muy peligrosos”. Berkeley se ríe de esta opinión “absurda”, que admite la posibilidad de ¡pensar lo impensable! El origen de tal “absurdo” está, naturalmente, en suponer que hay alguna diferencia entre “cosas” e “ideas” (§ 87), en “admitir la existencia de objetos exteriores”. Esta misma fuente origina, como lo descubrió Berkeley en 1710 y como lo ha vuelto a descubrir Bogdánov en 1908, la fe en los fetiches e ídolos. “La existencia de la materia -dice Berkeley- o de cuerpos no percibidos ha sido el principal punto de apoyo no sólo de los ateístas y fatalistas, ya que en este mismo principio se respalda también la idolatría en todas sus diversas formas” (§ 94).

Aquí entramos ya en las “funestas” conclusiones derivadas de la “absurda” doctrina de la existencia del mundo exterior que obligaron al obispo Berkeley no sólo a refutar teóricamente esta doctrina, sino a perseguir con ardor a sus adeptos como a enemigos. “Todos los impíos esquemas del ateísmo y de la irreligión han sido erigidos -dice- sobre la doctrina de la materia o de la sustancia corpórea... No es necesario decir qué gran amiga han encontrado los ateístas de todos los tiempos en la sustancia material. Todos sus sistemas monstruosos dependen de ella de manera tan evidente y necesaria que, tan pronto como se quite esta piedra angular, todo el edificio se vendrá abajo sin remedio. No vale la pena, por tanto, conceder singular atención a las doctrinas absurdas de cada mísera secta de ateístas” (§ 92, págs. 203-204, ed. cit.).

“La materia, una vez desterrada de la naturaleza, se lleva consigo tantos juicios escépticos e impíos como innumerables discusiones y cuestiones embrolladas” “el principio de la economía del pensamiento”, ¡descubierto por Mach en los años 1870!; “la filosofía como concepción del mundo basada en el principio del mínimo esfuerzo”, ¡expuesta por Avenarius en 1876!), “que han sido para los teólogos y filósofos espinas en los dedos; la materia ha ocasionado tanto trabajo estéril al género humano que, aun cuando los argumentos que hemos aducido contra ella no lo demostrasen por igual para todos (en cuanto a mí se refiere, lo demuestran por completo), no por eso estaría yo menos seguro de que todos los amigos de la verdad, la paz y la religión tienen fundamento para desear que lo demuestren” (§ 96).

¡El obispo Berkeley razonaba de una manera franca, de una manera candorosa! En nuestro tiempo, esas mismas ideas sobre lo “económico” que sería eliminar la “materia” de la filosofía se disimulan de forma mucho más artificiosa y embrollada con una terminología “nueva” para que las gentes ingenuas las tomen por ¡una filosofía “contemporánea”!

Pero Berkeley no sólo hablaba con franqueza de las tendencias de su filosofía, sino que se esforzaba también en cubrir su desnudez idealista, en presentada exenta de absurdos y aceptable para el “sentido común”). Defendiéndose por instinto de la acusación de lo que hoy llamaríamos idealismo subjetivo y solipsismo, decía que con su filosofía “no nos privamos de cosa alguna de la naturaleza” (§ 34). La naturaleza subsiste, subsiste también la diferencia entre las cosas reales y las quimeras, pero “unas y otras existen por igual en la mente”. “*Yo* no impugno la existencia de cualquier cosa que podamos conocer por medio de los sentidos o de la reflexión. De que las cosas que veo con mis ojos y toco con mis manos existen, y existen realmente, no tengo la menor duda. La única cosa cuya existencia negamos es eso que *los filósofos* (la cursiva es de Berkeley) llaman materia o sustancia corpórea. Y el negarla no ocasiona ningún perjuicio al resto del género humano, que, me atrevo a decirlo, jamás notará su falta... Al ateísta le es

realmente necesario este fantasma de nombre vacío para sustentar su impiedad"...

Este pensamiento se halla expresado con mayor claridad aún en el § 37, donde Berkeley contesta a la acusación de que su filosofía destruye las sustancias corpóreas: "Si la palabra *sustancia* se toma en el sentido vulgar por una combinación de cualidades sensibles, como extensión, solidez, peso, etc., no se me puede acusar de destruida. Pero si se toma en el sentido filosófico, como base de los accidentes o de las cualidades (existentes) fuera de la mente, entonces reconozco, en efecto, que la destruyo, si se puede hablar de destruir lo que nunca ha existido, lo que no ha existido ni siquiera en la imaginación").

Por algo llama "realismo natural" a la doctrina de Berkeley el filósofo inglés Fraser, idealista y partidario del berkelismo, que ha editado, glosándolas, las obras de su maestro (pág. X de la ob. cit.). Esta divertida terminología debe ser señalada sin falta, porque expresa verdaderamente la intención de Berkeley de fingirse adscrito al realismo. En adelante nos encontraremos muchas veces con los "positivistas" "contemporáneos", que repiten de otra forma, con otro artificio retórico, la misma treta o la misma falsificación. ¡Berkeley no niega la existencia de las cosas reales! ¡Berkeley no rompe con la opinión de la humanidad entera! Berkeley niega "sólo" la doctrina de los filósofos, es decir, la teoría del conocimiento que afinca seria y resueltamente todos sus razonamientos en el reconocimiento del mundo exterior y de su reflejo en la conciencia de los hombres. Berkeley no niega las Ciencias Naturales, que se basaron siempre y siguen basándose (la mayor parte de las veces inconscientemente) en esta teoría, es decir, en la teoría materialista del conocimiento. "Basándonos en nuestra experiencia (Berkeley: filosofía de la "experiencia pura")* sobre la formación y sucesión de las ideas en nuestra mente... -leemos en el § 59-, podemos sacar deducciones acertadas de lo que nos habría parecido si hubiésemos estado colocados en circunstancias muy diferentes de las que estamos en el presente. En esto consiste el conocimiento de la naturaleza que" (¡óiganlo bien!) "puede conservar, muy de acuerdo con lo que anteriormente se dijo, su valor y su certidumbre".

Veamos el mundo exterior, la naturaleza, como una "combinación de sensaciones" suscitadas en nuestra mente por la divinidad. Admitan esto, renuncien a buscar fuera de la conciencia, fuera del hombre los "fundamentos" de estas sensaciones y yo reconoceré, en el marco de mi teoría idealista del conocimiento, *todas* las Ciencias Naturales, todo el valor y la certidumbre de sus conclusiones. Necesito precisamente ese marco y sólo ese marco para mis conclusiones a favor "de la paz y la religión". Tal es el pensamiento de Berkeley. Con este pensamiento, que expresa con acierto la esencia de la filosofía idealista y su valor social, volveremos a encontrarnos más adelante, cuando hablemos de la actitud del machismo ante las Ciencias Naturales.

Y ahora fijémonos en otro descubrimiento novísimo, tomado del obispo Berkeley, en el siglo XX, por el positivista contemporáneo y realista crítico P. Yushkévich. Este descubrimiento es el "empiriosimbolismo". "La teoría favorita" de Berkeley -dice Fraser- es la teoría del "simbolismo natural universal" (pág. 190 de la ob. cit.) o del "simbolismo de la naturaleza" (*Natural Symbolism*). ¡Si estas palabras no se encontrasen en la edición publicada en 1871, se podría sospechar que el filósofo fideísta inglés Fraser había plagiado al matemático y físico Poincaré, contemporáneo nuestro, y al "marxista" ruso Yushkévich!

La teoría misma de Berkeley, que despertó la admiración de Fraser, está expuesta por el obispo en los siguientes términos:

"La conexión de las ideas" (no se olvide que para Berkeley las ideas y las cosas son lo mismo) "no implica la relación de *causa y efecto*, sino solamente la relación de la marca o *signo* con la cosa *designada* de uno u otro modo" (§ 65). "De aquí resulta evidente que las cosas totalmente inexplicables y conducentes a grandes absurdos, si se miran bajo el aspecto de causa (*under the notion of a cause*) que contribuye o concurre a producir efectos, pueden ser explicadas de un modo muy natural... si se las tiene únicamente por marcas o signos que sirven para nuestra información" (§ 66). Se comprende, según la opinión de Berkeley y Fraser, que quien nos informa por medio de estos "empiriosimbolos" no es nadie más que la divinidad. En cuanto a la significación gnoseológica del *simbolismo* en la teoría de Berkeley, consiste en que el simbolismo debe remplazar la "doctrina" "que pretende explicar las cosas por causas corpóreas" (§ 66).

Tenemos delante dos direcciones filosóficas en la cuestión de la causalidad. Una "pretende explicar las cosas por causas corpóreas": es evidente que está ligada con la "absurda doctrina de la materia" que refutó el obispo Berkeley. La otra reduce el "concepto de causa" al de "marca o signo" que sirve "para nuestra información" (proporcionada por Dios). Volveremos a encontrar estas dos direcciones, vestidas a la usanza del siglo XX, al analizar la actitud del machismo y del materialismo dialéctico ante esta cuestión.

Siguiendo, en cuanto a la cuestión de la realidad debe hacerse notar, además, que Berkeley, al negarse a reconocer la existencia de las cosas fuera de la conciencia, procura encontrar un criterio para distinguir lo real y lo ficticio. En el § 36 dice que las "ideas" que la mente humana induce a su antojo "son pálidas, débiles e inestables en comparación con las

* Fraser insiste en su prefacio en que Berkeley, lo mismo que Locke, "apela exclusivamente a la experiencia" (pág. 117).

que percibimos por los sentidos. Estas últimas ideas, que concebimos según ciertas reglas o leyes de la naturaleza, hablan por sí mismas de una mente más poderosa y sabia que la humana. De estas ideas se dice que tienen una *realidad* mayor que las primeras; esto significa que son más claras, más ordenadas y más precisas y que no son ficciones de la mente que las percibe"... En otro lugar (§ 84) Berkeley trata de ligar la noción de lo real con la percepción de sensaciones idénticas por numerosas personas a la vez. Por ejemplo, cómo decidir esta cuestión: ¿puede haber sido real una transformación de agua en vino que, pongamos por caso, nos relatan? "Si todos los que estuvieron sentados a la mesa hubiesen visto el vino y percibido su olor, si lo hubiesen bebido y saboreado y si hubiesen experimentado sus efectos, la realidad de ese vino estaría para mí fuera de toda duda". Y Fraser explica: "La percepción simultánea de las "mismas"... ideas *sensibles* por distintas personas, a diferencia de la puramente individual o personal de las sensaciones e *imaginaciones*, es tenida aquí por prueba de *la realidad* de las primeras ideas".

De aquí se infiere que el idealismo subjetivo de Berkeley no debe comprenderse como si eludiera la diferencia existente entre la percepción individual y la colectiva. Por el contrario, sobre esta diferencia intenta levantar el criterio de la realidad. Derivando las "ideas" de la acción de la divinidad sobre la mente humana, Berkeley llega así al idealismo objetivo: el mundo no es lo que yo me imagino, sino el resultado de una causa espiritual suprema que crea tanto las "leyes de la naturaleza" como las leyes que diferencian las ideas "más reales" de las menos reales, etc.

En otra obra titulada *Tres diálogos entre Hilas y Filón* (1713), en la que Berkeley procura exponer sus puntos de vista en forma muy popular, formula la oposición entre la doctrina suya y la materialista de la siguiente manera:

"Afirmo como ustedes" (los materialistas) "que, puesto que algo actúa sobre nosotros desde el exterior, debemos admitir la existencia de fuerzas fuera (de nosotros), fuerzas de un Ser diferente de nosotros... Pero lo que nos separa es la explicación de ese ser poderoso. *Yo* afirmo que es el espíritu, ustedes que es la materia o no sé qué (y puedo añadir que ustedes tampoco lo saben) tercera naturaleza"... (pág. 335 de la ob. cit.).

Fraser comenta: "Ese es el quid de toda la cuestión. Según los materialistas, los fenómenos sensibles son debidos a una *sustancia material* o a una "tercera naturaleza" desconocida; según Berkeley, a la Voluntad Racional; según la opinión de Hume y los positivistas, su origen es desconocido en absoluto y no podemos más que generalizarlos como hechos, por vía inductiva, siguiendo la costumbre".

El berkeliano inglés Fraser aborda aquí, desde su punto de vista consecuentemente idealista, las mismas "líneas" fundamentales de la filosofía que con tanta claridad han sido caracterizadas por el materialista Engels. En su obra *Ludwig Feuerbach*, Engels divide a los filósofos en "dos grandes campos": el de los materialistas y el de los idealistas. Engels -que toma en consideración teorías de ambas direcciones mucho más desarrolladas, variadas y ricas de contenido que las que toma Fraser- ve la diferencia fundamental entre ellos en que, para los materialistas, la naturaleza es lo primario, y el espíritu lo secundario, mientras que para los idealistas es todo lo contrario. Engels sitúa entre unos y otros a los adeptos de Hume y Kant, por negar la posibilidad de conocer el mundo o, cuando menos, de conocerlo por completo, llamándolos *agnósticos*[4]. En su *Ludwig Feuerbach* no aplica Engels este último término más que a los partidarios de Hume (llamados por Fraser "positivistas", como a ellos mismos les gusta titularse); pero en el artículo *Sobre el materialismo histórico* Engels habla directamente del punto de vista del "*agnóstico neokantiano*"[6], conceptuando el neokantismo[6] de variedad del agnosticismo[*].

No podemos detenernos aquí en esta reflexión admirablemente justa y profunda de Engels (reflexión de la que los machistas hacen caso omiso sin pudor). Sobre esto se tratará más adelante con detalle. Limitémonos por ahora a señalar esta terminología marxista y esta coincidencia de los extremos: del punto de vista del materialista consecuente y del punto de vista del idealista consecuente en cuanto a las direcciones filosóficas fundamentales. Para ilustrar estas direcciones (a las cuales habremos de referirnos sin cesar en lo sucesivo), expondremos brevemente los puntos de vista de los filósofos más destacados del siglo XVIII que siguieron un camino diferente del de Berkeley.

He aquí los razonamientos de Hume en sus *Investigaciones sobre el entendimiento humano* en el capítulo (XII), dedicado a la filosofía escéptica: "Parece evidente que los hombres son propensos, por instinto o predisposición natural, a fiarse de sus sentidos y que, sin el menor razonamiento, o incluso antes de recurrir al razonamiento, siempre suponemos la existencia de un mundo exterior (*external universe*) que no depende de nuestra percepción y que existiría aun cuando desapareciésemos o fuésemos destruidos nosotros y todos los otros seres capaces de sentir. Incluso los animales están guiados por una opinión de este género y conservan esta fe en los objetos exteriores

[*] F. Engels. *Sobre el materialismo histórico, Tiempos Nuevos*[7], año XI, tomo 1 (1892--1893), núm. 1, pág. 18. La traducción del inglés es de Engels mismo. La traducción rusa que figura en la recopilación *El Materialismo Histórico* (San Petersburgo, 1908, pág. 167) no es exacta.

en todos sus propósitos, designios y acciones... Pero esta opinión universal y primaria de todos los hombres es prontamente rebatida por la más superficial (*slightest*) filosofía, que nos enseña que a nuestra mente no puede ser nunca accesible nada más que la imagen o la percepción y que los sentidos son tan sólo canales (*inlets*) por los que estas imágenes son transportadas, no siendo capaces de establecer ninguna relación (*intercourse*) directa entre la mente y el objeto. La mesa que vemos parece más pequeño si nos alejamos de ella, pero la mesa real, que existe independientemente de nosotros, no cambia; por consiguiente, nuestra mente no ha percibido otra cosa que la imagen de la mesa. Tales son los dictados evidentes de la razón; y ningún hombre que reflexione ha dudado nunca que los objetos (*existences*) a que nos referimos al decir: "esta casa", "este árbol", sean otra cosa que percepciones de nuestra mente... ¿Con qué argumento puede probarse que las percepciones deben ser suscitadas en nuestra mente por objetos exteriores completamente distintos de estas percepciones, aunque semejantes a ellas (si esto es posible), y que no pueden ser debidos ni a la energía de nuestra propia mente, ni a la sugestión de algún espíritu invisible y desconocido, ni a cualquier otra causa aún más desconocida?... ¿Cómo puede resolverse esta cuestión? Evidentemente, por medio de la experiencia, como todas las demás cuestiones de este género. Pero la experiencia calla sobre este punto y no puede menos de callar. La mente jamás tiene delante nada que no sean las percepciones y en modo alguno está en condiciones de realizar experiencias, cualesquiera que sean, referentes a la correlación entre las percepciones y los objetos. Por lo tanto, la hipótesis de la existencia de semejante correlación está privada de todo fundamento lógico. Recurrir a la veracidad del Ser Supremo para demostrar la veracidad de nuestros sentidos es eludir la cuestión de un modo completamente imprevisto... Si ponemos en duda la existencia del mundo exterior, difícilmente podremos encontrar argumentos para probar la existencia de tal Ser"[*].

Y lo mismo dice Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*, parte IV, sección II: "Sobre el escepticismo con respecto a los sentidos". "Nuestras percepciones son nuestros únicos objetos" (pág. 281 de la traducción francesa de Renouvier y Pillon. 1878). Hume llama escepticismo a la negativa de explicar las sensaciones por efecto de las cosas, del espíritu, etc., a la negativa de reducir las percepciones al mundo exterior, por una parte, y a la divinidad o espíritu desconocido, por otra. Y el autor del prefacio a la traducción francesa de Hume, F. Pillon, filósofo que pertenece a una tendencia emparentada con la de Mach (como veremos más adelante), dice justamente que para Hume el sujeto y el objeto se reducen a "grupos de percepciones diferentes", a "elementos de la conciencia, a impresiones, ideas, etc..." y que no debe tratarse más que de "agrupamientos y combinaciones de estos elementos"[**]. De la misma manera, el inglés Huxley, adepto de Hume y autor de la expresión exacta y justa de "agnosticismo", subraya en su libro sobre Hume que este último, al conceptuar las "sensaciones" de "estados primarios e irreductibles de la conciencia", no es del todo consecuente en la cuestión de si hay que explicar el origen de las sensaciones por el efecto que los objetos producen en el hombre o por la fuerza creadora de la mente. "El (Hume) admite el realismo y el idealismo como dos hipótesis igualmente probables" [***]. Hume no va más allá de las sensaciones. "Los colores rojo y azul, el olor de la rosa, son percepciones simples... La rosa roja nos da una percepción compleja (*complex impression*), que puede descomponerse en percepciones simples de color rojo, de olor a rosa, etc." (op. cit. págs. 64-65). Hume admite "la posición materialista" y la "idealista" (pág. 82): la "colección de percepciones" puede ser engendrada por el "*Yo*", de Fichte, puede ser "la imagen o a lo menos el símbolo" de algo real (*real something*). Así interpreta Huxley a Hume.

En cuanto a los materialistas, el jefe de los enciclopedistas[8], Diderot, dice de Berkeley: "Se llama *idealistas* a los filósofos que, no teniendo conciencia más que de su existencia y de la existencia de las sensaciones que se suceden dentro de ellos mismos, no admiten otra cosa. ¡Sistema extravagante que, me parece, no podría deber su origen más que a unos ciegos! Y este sistema, para vergüenza del espíritu humano, para vergüenza de la filosofía, es el más difícil de combatir, aunque es el más absurdo de todos" [****]. Y Diderot, llegando casi al punto de vista del materialismo contemporáneo (de que no bastan sólo argumentos y silogismos para refutar el idealismo y de que no se trata aquí de argumentos teóricos), destaca la semejanza entre las premisas del idealista Berkeley y las del sensualista Condillac. Este último debía, en opinión de Diderot, haberse impuesto la tarea de refutar a Berkeley a fin de precaver semejantes conclusiones absurdas sacadas de la doctrina que ve en las sensaciones el único origen de nuestros conocimientos.

En la *Conversación entre d'Alembert y Diderot*, este último expone sus puntos de vista filosóficos de la siguiente manera: "...Suponga que un clavicordio posee sensibilidad y memoria y dígame si no podrá

[*] Davíd Hume. *Investigaciones sobre el Entendimiento Humano. Ensayos y estudios*, t. II, págs. 150-153, Londres, 1822.

[**] *Psicología de Hume. Tratado de la naturaleza humana*, etc. Trad. par Ch. Renouvíer et F. Pillon. París, 1878. Introdución, p. X

[***] Th. Huxley. *Hume*, Londres, 1879, pág. 74.

[****] *Obras completas de Diderot*, éd. par J. Assézat, París, 1875, vol. I, p. 304.

repetir por sí solo las melodías que usted ejecute sobre sus teclas. Nosotros somos instrumentos dotados de sensibilidad y memoria. Nuestros sentidos son otras tantas teclas golpeadas por la naturaleza que nos rodea y que a menudo suenan por sí mismas; y he aquí, a mi juicio, lo que ocurre con un clavicordio organizado como usted y como yo". D'Alembert responde que un clavicordio así debería tener la facultad de procurarse el sustento y procrear pequeños clavicordios. Sin duda, replica Diderot. Pero veamos un huevo. "Esto es lo que derriba todas las doctrinas de la teología y todos los templos de la tierra. ¿Qué es este huevo? Una masa insensible antes de que el germen se haya introducido en él; y después de que se ha introducido el germen ¿qué es, entonces? Una masa insensible, ya que ese germen no es en sí más que un fluido inerte y burdo. ¿Cómo pasará esta masa a otra organización, a la sensibilidad, a la vida? Por medio del calor. ¿Qué producirá el calor? El movimiento". El animal que sale del huevo posee todas las emociones de usted y realiza todas las acciones que puede hacer usted: "¿Sostendrá usted, con Descartes, que es una pura maquina imitativa? Entonces se burlarán de usted hasta los niños, y los filósofos le replicarán que si esto es una máquina, usted será otra. Si reconoce que entre el animal y usted no hay diferencias más que en la organización, demostrará sentido común y buen juicio y tendrá razón; pero entonces se argüirá contra usted que con una materia inerte, dispuesta de cierta manera, impregnada de otra materia inerte, de calor y movimiento, se obtiene sensibilidad, vida, memoria, conciencia, pasiones, pensamientos". Una de dos -continúa Diderot-: o admitimos que en el huevo existe algún "elemento oculto" que de forma desconocida ha penetrado en él, en una determinada fase de su desarrollo; pero se ignora si el elemento ocupa espacio, si es material o ha sido creado expresamente, lo que va contra el sentido común y nos lleva a contradicciones y al absurdo. O bien nos queda por hacer "un sencillo supuesto que todo lo explica, a saber, que la sensibilidad es una propiedad general de la materia o un producto de su organización". Y Diderot responde a la objeción de d'Alembert de que ese supuesto admite una propiedad que, en el fondo, no es compatible con la materia:

"¿Y de dónde saca usted que la sensibilidad es esencialmente incompatible con la materia si no conoce la esencia de las cosas en general, ni la esencia de la materia, ni la esencia de la sensibilidad? ¿Acaso entiende mejor la naturaleza del movimiento, la existencia de movimiento en un cuerpo y su comunicación de un cuerpo a otro?" D'Alembert: "Sin conocer la naturaleza de la sensibilidad, ni la de la materia, veo que la sensibilidad es una cualidad simple, única, indivisible e incompatible con un sujeto o agente (*suppôt*) divisible". Diderot: "¡Galimatías metafísico-teológico! ¿Cómo? ¿Es que no ve que todas las cualidades, todas las formas sensibles de que está revestida la materia son esencialmente indivisibles? No puede haber más ni menos impenetrabilidad. Hay la mitad de un cuerpo redondo, pero no hay una mitad de la redondez..." "Sea físico y admita la producción de un efecto cuando lo vea producido, aunque no pueda explicar la concatenación entre la causa y el efecto. Sea lógico y no sustituya una causa que es y lo explica todo con otra causa que no se concibe, cuya ligazón con el efecto se concibe menos aún, que origina una infinitud de dificultades y que no resuelve ninguna". D'Alembert: "Pero ¿y si yo prescindo de esta causa?" Diderot: "No hay más que una sustancia en el universo, en el hombre, en el animal. El organillo es de madera, el hombre es de carne. El canario es de carne, el músico es de carne organizada de manera diferente; pero uno y otro son de la misma procedencia, de la misma formación, tienen las mismas funciones y el mismo fin". D'Alembert: "¿Y cómo conciertan los sonidos entre sus dos clavicordios?" Diderot: "...El instrumento sensible o animal ha comprobado en la práctica que, al emitir tal sonido, se produce determinado efecto fuera de él, que otros instrumentos sensibles parecidos a él u otros animales semejantes se acercan, se alejan, piden, ofrecen, lesionan, acarician, y estos efectos se han asociado en su memoria y en la de los otros con la formación de dichos sonidos; y note que no hay en las relaciones entre los hombres más que sonidos y acciones. Y para dar a mi sistema toda su fuerza, fíjese además en que está sujeto a la misma dificultad insuperable que propuso Berkeley contra la existencia de los cuerpos. Ha habido un momento de delirio, en que el clavicordio sensible ha llegado a pensar que era el único clavicordio que había en el mundo y que toda la armonía del universo se producía en él"[*].

Esto fue escrito en 1769. Nuestra corta referencia histórica termina aquí. Volveremos a encontrar más de una vez en el análisis del "positivismo contemporáneo" ese "loco clavicordio" y la armonía del universo que se produce en el interior del hombre.

Limitémonos de momento a esta sola conclusión: los machistas "contemporáneos" no han aducido contra los materialistas ni un solo argumento, literalmente ni uno solo, que no se pueda encontrar en el obispo Berkeley.

Añadiremos, a título de curiosidad, que uno de estos machistas, Valentínov, sintiendo vagamente lo falso de su posición, ha procurado "borrar las huellas" de su afinidad con Berkeley y lo ha hecho de una manera bastante divertida. En la página 150 de su libro leemos: "...Cuando, al hablar de Mach, se evoca a Berkeley, preguntamos: ¿de qué Berkeley se trata? ¿Del Berkeley que se considera

[*] Obra citada, t. II, págs. 114-118.

tradicionalmente (Valentínov quiere decir: que es considerado) solipsista, o del Berkeley que defiende la presencia directa y la providencia de la divinidad? En general (?), ¿se habla de Berkeley como del obispo filosofante, destructor del ateísmo, o de Berkeley como analítico profundo? Con Berkeley como solipsista y propagador de la metafísica religiosa, Mach, realmente, no tiene nada de común". Valentínov embrolla la cuestión y no sabe darse clara cuenta de por qué se ha visto obligado a defender al idealista Berkeley, a este "analítico profundo", contra el materialista Diderot. Diderot puso con toda diafanidad frente a frente las direcciones filosóficas fundamentales. Valentínov las confunde y nos consuela de este divertido modo: "...No tenemos -escribe- por un crimen filosófico la "afinidad" de Mach con las concepciones idealistas de Berkeley, aun cuando en realidad existiese" (149). Confundir las dos direcciones fundamentales, inconciliables, de la filosofía: ¿qué hay de "criminal" en ello? Justamente a esto se reduce toda la profunda sabiduría de Mach y Avenarius. Pasamos a continuación a examinar esta omnisapiencia.

Capítulo I. La teoría del conocimiento del empiriocriticismo y la del materialismo dialectico. I.

1. Las sensaciones y los complejos de sensaciones.

Las premisas fundamentales de la teoría del conocimiento de Mach y Avenarius están expuestas con franqueza, sencillez y claridad en sus primeras obras filosóficas. Es a estas obras a las que vamos a referirnos, dejando para más adelante el examen de las enmiendas y retoques a que procedieron más tarde estos escritores.

"El cometido de la ciencia -escribía Mach en 1872 puede consistir sólo en lo siguiente: - 1. Investigar las leyes de la conexión entre las representaciones (Psicología). - 2. Descubrir las leyes de la conexión entre las sensaciones (Física). - 3. Explicar las leyes de la conexión entre las sensaciones y las representaciones (Psicofísica)"[*]. Esto está completamente claro.

El objeto de la Física es la conexión entre sensaciones, y no entre cosas o cuerpos, de las cuales son imagen nuestras sensaciones. Mach repite este mismo pensamiento, en 1883, en su *Mecánica*: "Las sensaciones no son "símbolos de las cosas"; más bien la "cosa" es un símbolo mental para un complejo de sensaciones relativamente estable. Los verdaderos *elementos* del mundo no son las cosas (los cuerpos), sino los colores, los sonidos, las presiones, los espacios, los tiempos (lo que ordinariamente llamamos sensaciones")[**].

De esta palabreja "elementos", fruto de doce años de "meditación", hablaremos más adelante. Lo que ahora tenemos que señalar es que Mach reconoce aquí explícitamente que las cosas o cuerpos son complejos de sensaciones, y que opone con entera claridad su punto de vista filosófico a la teoría contraria, según la cual las sensaciones son "símbolos" de las cosas (sería más exacto decir: imágenes o reflejos de las cosas). Esta última teoría es *el materialismo filosófico*. Por ejemplo, el materialista Federico Engels -colaborador conocido de Marx y fundador del marxismo- habla invariablemente y sin excepción en sus obras de las cosas y de sus imágenes o reflejos mentales (*Gedanken-Abbilder*), y es de por sí claro que estas imágenes mentales no surgen de otra manera más que de las sensaciones. Podría parecer que esta concepción fundamental de la "filosofía del marxismo" deben conocerla todos los que hablan de ella, y sobre todo los que escriben en la prensa *en nombre* de esta filosofía. Pero en vista de la extrema confusión creada por nuestros machistas, habrá que repetir cosas archisabidas. Tomemos el primer apartado del *Anti-Dühring* y leamos: "...los objetos y sus imágenes mentales..."[***] O el primer apartado de la sección filosófica: *¿De dónde saca el pensamiento esos principios?* (se refiere a los principios fundamentales de todo conocimiento). "¿Los saca de sí mismo? No... Las formas del ser jamás puede extraerlas y deducirlas el pensamiento de sí mismo, sino únicamente del mundo exterior... Los principios no son el punto de partida de la investigación" (como resulta según Dühring, que pretende ser un materialista, pero que no sabe aplicar consecuentemente el materialismo), "sino sus resultados finales; estos principios no se adaptan a la naturaleza y a la historia humana, sino que son abstraídos de ellas; no son la naturaleza y la humanidad las que se conciertan con los principios, sino los principios los que son verdaderos precisamente en tanto concuerdan con la naturaleza y la historia. En esto consiste la única concepción materialista del asunto, y la opuesta, la de Dühring, es la idealista, que invierte por completo las cosas, poniéndolas cabeza abajo, y construye el mundo real, arrancando de las ideas..." (op. cit., pág. 21). Y esta "única concepción materialista", Engels la aplica, repitámoslo, en todas partes y sin excepción, acosando sin piedad a Dühring por la menor desviación del materialismo al idealismo. Todo el que lea con un poco de atención el *Anti-Dühring* y *Ludwig Feuerbach* encontrará a docenas los ejemplos en los que Engels habla de las cosas y de sus

---

[*] E. Mach. *Historia y raíz de la ley de la conservación del trabajo*. Conferencia dada en la Asociación Real de Ciencias de Bohemia el 15 de noviembre de 1871, Praga, 1872, págs. 57-58.

[**] E. Mach. *Mecánica. Ensayo histórico-crítico de su desarrollo*, 3a edición, Leipzig; 1897, pág. 473.

[***] F. Engels. *La subversión de la ciencia por don Eugenio Dühring*, 5a ed., Stuttgart, 1904, pág. 6.

imágenes en el cerebro del hombre, en nuestra conciencia, en el pensamiento, etc. Engels no dice que las sensaciones o las representaciones son "símbolos" de las cosas, pues el materialismo consecuente debe poner "imágenes", reproducciones o reflejos en lugar de "símbolos", como lo demostraremos detalladamente en el lugar debido. Pero ahora no se trata en absoluto, de tal o cual fórmula del materialismo, sino de la oposición del materialismo al idealismo, de la diferencia existente entre las *dos pautas* fundamentales en la filosofía. ¿Partir de las cosas para ir a la sensación y al pensamiento? ¿O bien del pensamiento y de la sensación para llegar a las cosas? Engels se mantiene en la primera pauta, es decir, en la materialista. La segunda, es decir, la idealista, es la que sigue Mach. Ningún subterfugio, ningún sofisma (y tropezaremos aún con muchísimos) podrá ocultar el hecho claro e indiscutible de que la doctrina de E. Mach sobre las cosas como complejos de sensaciones es idealismo subjetivo, es simplemente rumiar el berkelismo. Si los cuerpos son "complejos de sensaciones", como dice Mach, o "combinaciones de sensaciones", como afirmaba Berkeley, de esto se deduce necesariamente que todo el mundo no es sino mi representación. Partiendo de tal premisa, no se puede deducir la existencia de más hombres que uno mismo: esto es solipsismo puro. Por mucho que Mach, Avenarius, Petzoldt y Cía. renieguen del solipsismo, en realidad no pueden librarse de él sin incurrir en flagrantes absurdos lógicos. Para explicar con mayor claridad aún este elemento fundamental de la filosofía del machismo, transcribiremos, a título complementario, algunas citas de las obras de Mach. He aquí un fragmento del *Análisis de las sensaciones* (cito la traducción al ruso de Kotliar, editada por Skirmunt, Moscú, 1907):

"Tenemos delante un cuerpo S terminado en punta. Si ponemos esta punta en contacto con nuestro cuerpo, sentimos un pinchazo. Podemos ver la punta sin experimentar ningún pinchazo, pero cuando notamos el pinchazo, veremos la punta. Así que la punta visible es el meollo constante, y el pinchazo es algo accidental que puede, según los casos, acompañar o no al meollo. La repetición frecuente de análogos fenómenos acaba por acostumbrarnos a juzgar *todas* las propiedades de los cuerpos como "acciones" procedentes de esos meollos constantes que llegan a nuestro *Yo* por mediación de nuestro cuerpo, "acciones" que llamamos "*sensaciones*"..." (pág. 20).

Dicho de otro modo: los hombres "se acostumbran" a adoptar el punto de vista del materialismo, a tener las sensaciones por resultado de la acción de los cuerpos, de las cosas, de la naturaleza sobre los órganos de nuestros sentidos. Esta "costumbre", nociva para los filósofos idealistas (¡adquirida por toda la humanidad y por todas las Ciencias Naturales!), desagrada extraordinariamente a Mach, y él pasa a destruirla:

"...Pero, por eso mismo, estos meollos pierden todo su contenido sensible, convirtiéndose en símbolos abstractos y desnudos...".

¡Vieja cantilena, honorabilísimo señor catedrático! Esto es repetir literalmente a Berkeley, quien dijo que la materia es un símbolo abstracto y desnudo. Pero, en realidad, quien anda desnudito es Ernesto Mach, porque si no reconoce que el "contenido sensible" es una realidad objetiva existente sin depender de nosotros, no le queda más que el *Yo* "abstracto y desnudo", el *Yo* escrito indefectiblemente con mayúscula y en cursiva, "el loco clavicordio que llegó a pensar que era el único clavicordio que había en el mundo". Si el "contenido sensible" de nuestras sensaciones no es el mundo exterior, eso significa que nada existe fuera del *Yo* desnudito y entregado a vanas sutilezas "filosóficas". ¡Tonta y estéril labor!

"...Entonces es verdad que el mundo consta tan sólo de nuestras sensaciones. Pero en este caso conocemos *únicamente* nuestras sensaciones, y la hipótesis de la existencia de aquellos meollos, como la de sus interacciones, fruto de las cuales son nuestras sensaciones, huelga por completo. Semejante punto de vista no puede convenir más que a un realismo *de medias tintas* o a un criticismo *de medias tintas*".

Hemos copiado todo el apartado 6 de las "observaciones antimetafísicas" de Mach. Es, del principio al fin, un plagio de Berkeley. Ni una reflexión, ni un atisbo de pensamiento, a excepción de que "no sentimos más que nuestras sensaciones". De aquí se deduce una sola conclusión, a saber: que "el mundo consta tan sólo de *mis* sensaciones". Mach ha escrito ilícitamente la palabra "muestras" en lugar de "mis". Con esta sola palabra muestra las mismas "medias tintas" que imputa a los demás. Porque si "huelga" la "hipótesis" de la existencia del mundo exterior, la hipótesis de que la aguja existe independientemente de mí y de que entre mi cuerpo y la punta de la aguja se opere una interacción, si toda esta hipótesis "huelga" realmente, también huelga, ante todo, la "hipótesis" de la existencia de otros hombres. Existo sólo *Yo*, y todos los demás hombres, así como todo el mundo exterior, se incluyen en el rango de "meollos" sobrantes. No se puede hablar de "*muestras*" sensaciones desde este punto de vista, y si Mach habla de ellas, esto significa únicamente que ha incurrido en unas medias tintas escandalosas. Ello prueba solamente que su filosofía se reduce a palabras superfluas y vacías, en las que ni el mismo autor cree.

He aquí un ejemplo elocuentísimo de las medias tintas y de la confusión de Mach. En el apartado 6 del capítulo XI del ya citado libro *Análisis de las sensaciones* leemos: "Si en el momento en que experimento una sensación, yo u otro cualquiera pudiese observar mi cerebro mediante

procedimientos físicos y químicos de toda índole, sería posible determinar con qué procesos operados en el organismo están relacionadas tales o cuales sensaciones..." (197)

¡Muy bien! ¿De manera que nuestras sensaciones están relacionadas con procesos determinados que se operan en el organismo en general y en nuestro cerebro en particular? Sí, Mach lo "admite" sin titubear, y sería difícil no hacerlo desde el punto de vista de las Ciencias Naturales. ¡Pero alto ahí! i Si esta "hipótesis" es la misma de "los meollos y de las interacciones entre ellos" que nuestro filósofo ha declarado superflua y vacía! Los cuerpos, se nos dice, son complejos de sensaciones; ir más allá -nos asegura Mach-, juzgar que las sensaciones son resultado de la acción de los cuerpos sobre nuestros órganos de los sentidos es metafísica, hipótesis que huelga, etc., lo mismo que decía Berkeley. Pero el cerebro es un cuerpo. Es decir, nada más que tan complejo de sensaciones también. Resulta que, por medio de un complejo de sensaciones, yo (y el *yo* tampoco es otra casa que un complejo de sensaciones) percibo otros complejos de sensaciones. ¡Un encanto de filosofía! Proclamar primero que las sensaciones son los "verdaderos elementos del mundo", construir sobre esta base un berkelismo "original" y después introducir subrepticiamente puntos de vista opuestos, según los cuales las sensaciones están relacionadas con determinados procesos que se operan en el organismo. ¿No están ligados estos "procesos" con el metabolismo entre el "organismo" y el mundo exterior? ¿Podría producirse este metabolismo si las sensaciones de un organismo dado no le diesen una idea objetivamente verdadera de este mundo exterior?

Mach no se plantea cuestiones tan embarazosas, confrontando mecánicamente fragmentos de berkelismo con ideas sacadas de las Ciencias Naturales, que se sitúan de modo espontáneo en el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento... "A veces -escribe Mach en este mismo apartado- se pregunta asimismo si la "materia" (inorgánica) también tiene sensibilidad"... ¿De modo que la sensibilidad de la materia *orgánica* está fuera de duda? ¿De modo que las sensaciones no san algo primario, sino una de las propiedades de la materia? ¡Mach deja chicos todos los absurdos del berkelismo!... "Esta pregunta -dice él- es muy natural si partimos de las nociones físicas comunes, ampliamente difundidas, según las cuales la materia es *lo real*, dado *inmediata* e indudablemente, de lo cual se constituye todo lo orgánico y lo inorgánico"... Retengamos bien esta confesión verdaderamente preciosa de Mach, según la cual las corrientes nociones *físicas*, ampliamente difundidas, conceptúan la materia de realidad inmediata, en la cual tan sólo una variedad (la materia orgánica) está dotada de la propiedad claramente manifiesta, de sentir... "Pero en tal caso -continúa Mach-, la sensación debe surgir de repente en alguna parte del edificio de la materia o existir de antemano en los cimientos mismos de este edificio. Desde *nuestro* punto de vista, la cuestión es falsa de raíz. Para nosotros la materia no es lo primeramente dado. Lo primeramente dado son más bien los *elementos* (que en cierto sentido estricto se denominan sensaciones")...

¡Así que las sensaciones son lo primeramente dado, aun que están "relacionadas" únicamente con determinados procesos que se operan en la materia orgánica! Y al enunciar tal absurdo, Mach parece reprochar al materialismo ("a las nociones físicas comunes y muy difundidas") que no puede despejar la incógnita del "origen" de la sensación. He ahí un ejemplo de las "refutaciones" del materialismo por los fideístas y sus secuaces. ¿Acaso cualquier otro punto de vista filosófico "despeja" una incógnita sin haberse reunido aún suficientes datos? ¿No dice el propio Mach en este mismo apartado que "por cuanto este problema (averiguar "hasta qué punto están extendidas las sensaciones en el mundo orgánico") no ha sido resuelto ni en un solo caso especial, es imposible resolverlo"?

La diferencia entre el materialismo y el "machismo" se reduce, pues, por lo que concierne a esta cuestión, a lo siguiente: el materialismo, de completo acuerdo con las Ciencias Naturales, toma la materia por lo primeramente dado, y la conciencia, el pensamiento, la sensación por lo secundario, ya que en forma claramente manifiesta, la sensación está relacionada tan sólo con las formas superiores de la materia (materia orgánica), y "en los cimientos del edificio mismo de la materia" sólo puede suponerse la existencia de una facultad parecida a la sensación. Tal es la hipótesis, por ejemplo, del célebre naturalista alemán Ernesto Haeckel, del biólogo inglés Lloyd Morgan y de otros, sin hablar de la conjetura de Diderot que hemos citado antes. El machismo se sitúa en un punto de vista opuesto, idealista, y lleva de golpe al absurdo, porque, primero, la sensación es tenida por lo primario, a pesar de que está relacionada tan sólo con determinados procesos que se operan en una materia organizada de cierta manera; y, en segundo lugar, porque su premisa fundamental, a saber: que los cuerpos son complejos de sensaciones, queda maltrecha frente al supuesto de que existen otros seres vivos y, en general, otros "complejos", además del gran *Yo* dado.

La palabreja "elemento", que muchos ingenuos toman (como veremos) por algo nuevo, por algún descubrimiento, no hace, en realidad, más que embrollar la cuestión con un término que nada quiere decir y dar la apariencia de cierta solución o paso adelante. Es una apariencia engañosa, porque, en realidad, falta investigar una y otra vez de qué forma se relaciona la materia que supuestamente no está dotada de ninguna sensibilidad con la materia

compuesta de los mismos átomos (o electrones) y que, al propio tiempo, está dotada de la capacidad claramente manifiesta de sentir. El materialismo plantea con nitidez esta cuestión, aún no resuelta, incitando así a su solución, incitando a nuevas investigaciones experimentales. El machismo, es decir, esta variedad del idealismo confuso enturbia la cuestión y desvía su estudio del buen camino mediante un vacío subterfugio verbal: el término "elemento".

He aquí un pasaje de la última obra filosófica de Mach, su obra de resumen, su obra culminante, pasaje que demuestra toda la falsedad de este subterfugio idealista. En *Conocimiento y Error* leemos: "Cuando no hay la menor dificultad para construir (*aufzubauen*) todo elemento *físico* con las sensaciones, es decir, con los elementos *síquicos*, no cabe imaginar (*ist keine möglichkeit abzusehen*) la posibilidad de representarse (*darstellen*) un estado psíquico cualquiera con los elementos que se utilizan en la Física moderna: es decir, con la masa y el movimiento (tomando dichos elementos en la rigidez (*Starrheit*) que sólo sirve para esta ciencia especial)"[*].

De la rigidez de los conceptos sustentados por muchos naturalistas modernos y de sus ideas metafísicas (en el sentido marxista del vocablo, es decir, de sus ideas antidialécticas), Engels habla a menudo con claridad meridiana. Más adelante veremos que Mach se ha descarriado precisamente en este punto, al no comprender o al ignorar la correlación existente entre el relativismo y la dialéctica. Pero no se trata de esto por ahora. Nos interesa anotar aquí la diafanidad con que aparece *el idealismo* de Mach, a despecho de su terminología confusa, pretendidamente nueva. ¡No hay, fíjense, la menor dificultad para construir con sensaciones, o sea, con elementos síquicos, cualquier elemento físico! ¡Cómo no!, tales construcciones no son, naturalmente, difíciles, puesto que son construcciones puramente verbales, una escolástica vacía que sirve para introducir de manera subrepticia el fideísmo. No extrañe, después de esto, que Mach dedique sus obras a los inmanentistas y que ellos, es decir, los partidarios del idealismo filosófico más reaccionario, abracen a Mach llenos de entusiasmo. Pero lo malo es que el "positivismo contemporáneo" de Ernesto Mach ha llegado con unos dos siglos de retraso: Berkeley dejó ya bien demostrado que "con sensaciones, o sea, con elementos síquicos", no se puede "construir" más que *solipsismo*. Por lo que se refiere al materialismo, al cual Mach opone también aquí sus puntos de vista, sin nombrar directa y claramente al "enemigo", hemos visto ya, en el ejemplo de Diderot, cuáles son las verdaderas opiniones de los materialistas. Estriban en tener la sensación por una de las propiedades de la materia en movimiento, y no en deducirla del movimiento de la materia o reducirla al movimiento de la misma. En esta cuestión, Engels mantenía el punto de vista de Diderot y se apartaba de los materialistas "vulgares" Vogt, Büchner y Moleschott, entre otras cosas, precisamente porque ellos se equivocaban al opinar que el cerebro segrega el pensamiento *igual que* el hígado segrega la bilis. Pero Mach, que opone sin cesar sus pareceres al materialismo, hace caso omiso, claro está, de todos los grandes materialistas, de Diderot, de Feuerbach, de Marx y Engels, exactamente lo mismo que todos los demás catedráticos oficiales de la filosofía oficial.

Para caracterizar la concepción inicial y básica de Avenarius, abramos su primer trabajo filosófico original, publicado en 1876: *La filosofía como meditación en el mundo según el principio del mínimo esfuerzo* (*Prolegómenos a la Crítica de la experiencia pura*). Bogdánov dice en su Empiriomonismo (libro 1, 2a edición, 1905, pág. 9, nota) que "el idealismo filosófico ha servido de punto de partida al desarrollo de las ideas de Mach, mientras que Avenarius se caracteriza desde el mismo comienzo por un tinte realista". Bogdánov dijo esto porque creyó a Mach de palabra: véase *Análisis de las sensaciones*, trad. rusa, pág. 288. Pero hizo mal en creerlo, y su aserto es diametralmente opuesto a la verdad. El idealismo de Avenarius resalta, por el contrario, con tanta claridad en el citado trabajo, publicado en 1876, que el propio Avenarius hubo de reconocerlo en 1891. En su prólogo a la *Concepción humana del mundo* Avenarius escribe: "Quien haya leído mi primer trabajo sistemático: *La filosofía, etc.*, supondrá desde el primer instante que debo intentar tratar los problemas de la *Crítica de la experiencia pura* partiendo, ante todo, del punto de vista idealista" (*Concepción humana del mundo*, 1891, prólogo, pág. IX), pero "la esterilidad del idealismo filosófico" me ha obligado "a dudar de que mi primer camino fuese certero" (pág. X). Este punto de partida idealista de Avenarius lo reconocen todos los que escriben de filosofía; me remito, entre los escritores franceses, a Cauwelaert, quien dice que el punto de vista filosófico de Avenarius en los *Prolegómenos* es el "idealismo monista"[**]; de los autores alemanes mencionaré al discípulo de Avenarius, Rodolfo Willy, quien dice que "Avenarius se sintió totalmente fascinado (*ganz im Banne*) en su juventud, y, sobre todo, en su trabajo de 1876, por el llamado idealismo teórico gnoseológico"[***].

Sería incluso ridículo negar el idealismo de los *Prolegómenos* de Avenarius cuando él mismo dice

[*] E. Mach. *Conocimiento y Error*, 2ª edición, 1906, pág. 12, nota.

[**] F. Van Cauwelaert. *L'empiriocriticisme en Revue Néo-Scolastique*[9], 1907, febrero, pág. 51.

[***] Rudolf Willy. *Contra la sabiduría escolar. Una crítica de la filosofía*, Munich, 1905, pág. 170.

sin rodeos en esta obra que "*solamente la sensación puede concebirse como existente*" (págs. 10 y 65 de la segunda edición alemana; la cursiva de las citas es siempre nuestra). Así expone el mismo Avenarius el contenido del § 116 de su trabajo. Véanlo aquí entero: "Hemos reconocido que lo existente (o el ser, *das Seiende*) es una sustancia dotada de sensibilidad; eliminada la sustancia..." (¡pensar que no hay "sustancia" y que no existe ningún mundo exterior es, fíjense bien, "más económico", requiere "menos esfuerzo"!), "...queda la sensación: por eso el ser hay que entenderlo como una sensación depurada de todo agente insensible" (*nichts Empfindungs loses*).

¡De manera, que la sensación existe sin "sustancia", es decir, el pensamiento existe sin cerebro! ¿Será posible que haya en realidad filósofos capaces de defender esta filosofía sin seso? Sí, los hay. El catedrático Ricardo Avenarius es uno de ellos. Y por difícil que le sea a un hombre que esté en sus cabales tomar en serio esta defensa, habremos de hacer un alto. He aquí el razonamiento de Avenarius en los apartados 89-90 de esta misma obra:

"...La tesis de que el movimiento produce la sensación también se basa en una experiencia aparente. Esa experiencia, acto de la cual es la percepción, consiste, al parecer, en que la sensación es suscitada en una sustancia determinada (cerebro) mediante un movimiento (excitación) transmitido a ésta y con el concurso de otras condiciones materiales (de la sangre, por ejemplo). Pero, aparte de que la suscitación no se ha observado nunca por sí sola (*selbst*), para hacer de esa experiencia hipotética una experiencia real en todos sus detalles sería preciso, por lo menos, tener la prueba empírica de que la sensación, presuntamente suscitada en el seno de una determinada sustancia por el movimiento transmitido, no existía ya antes en una u otra forma en dicha sustancia; de suerte que la aparición de .la sensación no puede ser concebida más que como un acto creador del movimiento transmitido. Pues sólo la prueba de que antes no había ninguna sensación, por mínima que fuese, allí donde ésta aparece ahora, sólo tal prueba podría dejar sentado un hecho que, significando cierto acto creador, estaría en contradicción con todas las demás experiencias y cambiaría de arriba abajo el resto de nuestras nociones de la naturaleza (*Naturanschauung*). Pero ninguna experiencia proporciona ni puede proporcionar esa prueba; al contrario, la existencia de una sustancia desprovista en absoluto de sensibilidad, que luego adquiere la capacidad de sentir, no es más que una hipótesis. Y dicha hipótesis complica y enturbia nuestro conocimiento en lugar de simplificarlo y aclararlo.

Si al examinar de cerca esa experiencia, llamémosla así, según la cual la sensación *surge* mediante el movimiento transmitido en el seno de una sustancia que, desde este momento, empieza a sentir, resulta que es una experiencia tan sólo aparente, aún queda suficiente material en el restante contenido de la experiencia para comprobar al menos el origen relativo de la sensación en las condiciones del movimiento, a saber: comprobar que la sensación existente, pero latente, ínfima o inaccesible por otras razones a nuestra conciencia, se manifiesta, aumenta o llega a la conciencia en virtud del movimiento transmitido. Pero también este fragmento del contenido restante de la experiencia es tan sólo aparente. Si, mediante una observación ideal, analizamos el movimiento que parte de la sustancia en movimiento A, es transmitido por diversos centros intermedios y llega a la sustancia B, dotada de sensibilidad, veremos, en el mejor de los casos, que la sensibilidad de la sustancia B se desarrolla o aumenta, al mismo tiempo que recibe el movimiento que le ha sido comunicado; pero no podremos comprobar que haya ocurrido así *como consecuencia* del movimiento..."

Hemos citado adrede íntegra esta refutación que Avenarius hace del materialismo para que el lector pueda ver a qué sofismas verdaderamente mezquinos recurre la "novísima" filosofía empiriocriticista. Confrontemos los razonamientos *materialistas*... de Bogdánov, ¡aunque sólo sea para castigarlo por haber traicionado al materialismo!, con los del idealista Avenarius.

En tiempos muy remotos, hace nada menos que nueve años, cuando Bogdánov era a medias "materialista naturalista" (es decir, partidario de la teoría materialista del conocimiento adaptada intuitivamente por la inmensa mayoría de los naturalistas contemporáneas), cuando a Bogdánov lo había descarriado sólo a medias el embrollador Ostwald, escribía: "Desde la antigüedad hasta nuestros días, en psicología descriptiva se tiene la costumbre de dividir las hechos psíquicos en tres grupos: esfera de las sensaciones y las representaciones, esfera de las sentimientos, esfera de las impulsos... En el primer grupo se incluyen *las imágenes* de los fenómenos del mundo exterior o del mundo interior, tomadas por sí solas en la conciencia... Tal imagen es llamada "sensación" si la ha suscitado directamente por conducto de los órganos de los sentidos exteriores un fenómeno exterior correspondiente a aquélla"[*]. Un poco más adelante leemos: "La sensación... surge en la conciencia como resultado de un impulso procedente del medio exterior, transmitido a través de los órganos de los sentidas exteriores" (pág. 222). O también: "Las sensaciones forman la base de la vida de la conciencia, la conexión directa de esta última con el mundo exterior" (pág. 240). "En el proceso del sentir se opera a cada paso la transformación de la energía de la excitación exterior en hecho psíquico"

[*] A. Bogdánov. *Elementos fundamentales de la concepción histórica de la naturaleza*, San Petersburgo, 1899, pág. 216.

(pág. 133). E incluso en el año 1905, cuando Bogdánov, con el concurso benévolo de Ostwald y Mach, hubo pasado ya del punto de vista materialista en filosofía al punto de vista idealista, escribió (¡por descuido!) en *Empiriomonismo*: "Como se sabe, la energía de la excitación exterior, transformada en el aparato terminal del nervio en una forma "telegráfica" de corriente nerviosa, todavía insuficientemente estudiada, pero ajena a todo misticismo, llega primero a las neuronas, situadas en los llamados centros "inferiores": ganglionares, cerebroespinales y subcorticales" (libro I, 2a edición, 1905, pág. 118).

Para todo naturalista no desorientado por la filosofía de cátedra, así como para todo materialista, la sensación es el verdadero vínculo directo de la conciencia con el mundo exterior, es la transformación de la energía de la excitación exterior en un hecho psíquico. Esta transformación la ha observado cada cual millones de veces y la observa en realidad a cada paso. El sofisma de la filosofía idealista consiste en tomar la sensación por tabique o muro que separa la conciencia del mundo exterior y no por vínculo de la conciencia con el mundo exterior; consiste en tomarlo por "lo único existente" y no por la imagen de un fenómeno exterior correspondiente a la sensación. Lo único que ha hecho Avenarius ha sido dar una forma ligeramente modificada a este viejo sofisma, ajado ya par el obispo Berkeley. Como no conocemos aún todas las condiciones de la relación que observamos a cada momento entre la sensación y la materia organizada de cierta manera, no admitiremos, por tanto, como existente más que la sensación; a eso se reduce el sofisma de Avenarius.

Para acabar de caracterizar las premisas idealistas fundamentales del empiriocriticismo, mencionaremos brevemente a los representantes ingleses y franceses de esta corriente filosófica. Refiriéndose al inglés Carlos Pearson, Mach declara sin rodeos que "está de acuerdo con sus criterios gnoseológicos (*erkenntniskritischen*) en todos los puntos esenciales" (*Mecánica*, ed. cit., pág. IX). C. Pearson dice, por su parte, que está de acuerdo con Mach[**]. Para Pearson las "cosas reales" son "percepciones sensoriales" (*sense impressions*). Pearson declara metafísica todo reconocimiento de la existencia de las cosas al margen de la percepción de los sentidos y combate de la manera, más resuelta el materialismo (sin conocer ni a Feuerbach ni a Marx y Engels): sus argumentos no difieren en nada de los que hemos analizado antes. ¡Pero está tan lejos de quererse disfrazar de materialista (especialidad de los machistas rusos) y es hasta tal punto... imprudente que, desdeñando inventar "nuevos" calificativos para su filosofía, da sencillamente a sus propias concepciones, así como a las de Mach, el nombre de "*idealistas*"! (pág. 326, ed. cit.) Pearson deriva su genealogía en línea recta de Berkeley y Hume. La filosofía de Pearson, como veremos más de una vez a continuación, se distingue de la filosofía de Mach por una integridad y una profundidad mucho mayores.

Mach expresa de manera especial su solidaridad con los físicos franceses P. Duhem y Enrique Poincaré[**]. De las concepciones filosóficas de estos autores, concepciones particularmente embrolladas e inconsecuentes, trataremos en el capítulo dedicado a la nueva Física. Baste indicar aquí que, para Poincaré, las cosas son "grupos de sensaciones"[***] y que Duhem[****] emite de pasada una opinión análoga.

Veamos ahora de que manera Mach y Avenarius, habiendo reconocido el carácter idealista de sus criterios iniciales, los *corrigieron* en sus obras posteriores.

2. "El descubrimiento de los elementos del mundo".

Este título da a lo que escribe sobre Mach el profesor auxiliar de la Universidad de Zúrich Federico Adler quizás el único autor alemán que también siente deseos de completar a Marx con el machismo[*****]. Debemos hacer justicia a este ingenuo profesor y confesar que, en su candor, hace un flaco servicio al machismo. Plantea la cuestión, al menos, con claridad y de plano: ¿Es verdad que Mach "ha descubierto los elementos del mundo"? Si es así, claro está que sólo pueden seguir siendo materialistas los atrasados y los ignorantes. ¿O este descubrimiento es un retroceso de Mach a viejos errores filosóficos?

Hemos visto que Mach en 1872 y Avenarius en 1876 se sitúan en un punto de vista puramente idealista; para ellos, el mundo es nuestra sensación. En 1883 vio la luz la *Mecánica* de Mach, y en el prólogo a la primera edición Mach se remite precisamente a los Prolegómenos de Avenarius y aplaude las ideas "extraordinariamente afines" (*sehr verwandte*) a su filosofía del pensamiento. He aquí las reflexiones sobre los elementos expuestas en la *Mecánica*: "Las Ciencias Naturales, en su totalidad, pueden únicamente presentar (*nachbilden und vorbilden*) complejos de esos elementos que solemos

[*] Karl Pearson. Gramática de la Ciencia, 2a edición, Londres, 1900, pág. 326.

[**] *Análisis de las sensaciones*, pág. 4. Cfr. el prólogo a Conocimiento y Error, 2a edición.

[***] Henri Poincaré. *El Valor de la Ciencia*, París, 1905 (hay traducción rusa), en una serie de pasajes.

[****] P. Duhem. *La théorie physique, son objet et sa structure*, París, 1906. Cfr. págs. 6 y 10.

[*****] Friedrich W. Adler. *El descubrimiento de los elementos del mundo. Con motivo del 70 aniversario del nacimiento de Mach, Der Kampf*[10] (*La Lucha*), 1908, núm. 5 (febrero). Traducido en *The International Socialist Review* [11] 1908, núm. 10 (abril). Un artículo de este Adler está traducido al ruso en la recopilación *El materialismo histórico*.

llamar *sensaciones*. Nos referimos a la conexión de esos elementos. La existente entre A (calor) y B (llama) pertenece a la *Física*; la existente entre A y N (nervios) pertenece a la *Fisiología*. Ni la una ni la otra se dan *por separado*; se presentan las dos juntas. Sólo temporalmente podemos hacer abstracción de la una o de la otra. Por lo visto, incluso los procesos puramente mecánicos son también, por tanto, procesos fisiológicos" (pág. 499 de la cit. ed. alemana). Otro tanto se dice en el *Análisis de las sensaciones*: "...Cuando junto a los términos "elemento" y "complejo de elementos", o en lugar suyo, se utilizan "sensación" y "complejo de sensaciones" es preciso tener siempre en cuenta que los elementos son *sensaciones sólo en esta conexión*" (a saber: de A, B, C con K, L, M, es decir, "de los complejos que suelen denominarse cuerpos", con "el complejo que llamamos nuestro cuerpo"), "en esta relación, en esta dependencia funcional. En otra dependencia funcional son a la vez objetos físicos" (trad. rusa, págs. 23 y 17). "El color es un objeto físico si, por ejemplo, lo examinamos desde el ángulo de su dependencia de la fuente de luz que lo ilumina (o de otros colores, del calor, del espacio, etc.); pero si lo hacemos desde el de su *dependencia de la retina* (de los elementos K, L, M...), tenemos delante un objeto *psicológico*, *una sensación*") (op. cit., pág. 24).

Así pues, el descubrimiento de los elementos del mundo consiste en que

1) todo lo existente es declarado sensación,

2) las sensaciones son llamadas elementos,

3) los elementos son repartidos entre lo físico y lo psíquico; lo psíquico depende de los nervios del hombre y, en general, del organismo humano; lo físico no depende de dicho organismo;

4) la concatenación de los elementos físicos y la de los elementos síquicos son declaradas inexistentes la una aparte de la otra; existen únicamente juntas;

5) sólo temporalmente puede hacerse abstracción de una u otra concatenación;

6) la "nueva" teoría es declarada no "unilateral"[*].

Efectivamente, lo unilateral aquí brilla por su ausencia, pero lo que sí hay es el más confuso maremágnum de puntos de vista filosóficos opuestos. Como ustedes parten únicamente de las *sensaciones*, con la palabreja "elemento" no corrigen lo "unilateral" de su idealismo; no hacen más que embrollar la cuestión, esconderse cobardemente de su propia teoría. ¡De palabra, eliminan la antítesis entre lo físico y lo psíquico[**], entre el materialismo (para el cual lo primario es la naturaleza, la materia) y el idealismo (para el cual lo primario es el espíritu, la conciencia, la sensación); de hecho, restablecen al momento esta antítesis, la restablecen subrepticiamente, renunciando a su premisa fundamental! Porque si los elementos son sensaciones, no tienen derecho a admitir ni un momento que los "elementos" existen independientes de mis nervios, de mi conciencia. ¡Pero puesto que admiten objetos físicos *independientes* de mis nervios, de mis sensaciones, objetos que suscitan la sensación únicamente por su efecto en mi retina, abandonan vergonzosamente su idealismo "unilateral" y pasan a sostener el punto de vista de un materialismo "unilateral"! Si el color es una sensación únicamente en función de su dependencia de la retina (como las Ciencias Naturales obligan a reconocer), de ahí se deduce que los rayos luminosos producen, al llegar a la retina, la sensación de color. Lo cual quiere decir que, fuera de nosotros, independientemente de nosotros y de nuestra conciencia, existe el movimiento de la materia, pongamos por caso ondas de éter de una longitud determinada y de una velocidad determinada, que, al excitar la retina, producen al hombre la sensación de tal o cual color. Ese es precisamente el punto de vista de las Ciencias Naturales, que explican las distintas sensaciones de color por la diferente longitud de las ondas luminosas, existentes fuera de la retina humana, fuera del hombre e independientemente de él. Y esto es precisamente materialismo: la materia, al excitar nuestros órganos de los sentidos, suscita la sensación. La sensación depende del cerebro, de los nervios, de la retina, etc., es decir, de la materia organizada de cierta manera. La existencia de la materia no depende de la sensación. La materia es lo primario. La sensación, el pensamiento, la conciencia son el producto supremo de la materia organizada de un modo especial. Tales son los puntos de vista del materialismo en general y de Marx y Engels en particular. Mach y Avenarius introducen *subrepticiamente* el materialismo, valiéndose de la palabreja "elemento" que libra *supuestamente* de lo "unilateral" del idealismo subjetivo a su teoría y permite admitir *supuestamente* que lo psíquico depende de la retina, de los nervios, etc., admitir que lo físico no depende del organismo humano. En realidad, naturalmente, el truco hecho con la palabreja "elemento" es el más mezquino de los sofismas, pues un materialista, al leer a Mach y Avenarius, se preguntará en el acto: ¿Qué son los "elementos"? Sería pueril, en efecto, creer que con la invención de una nueva palabreja es posible desentenderse de las direcciones filosóficas fundamentales. O el "elemento" es una *sensación*, como sostienen todos los empiriocriticistas, tanto

---

[*] Mach dice en el Análisis de las sensaciones: "Los elementos suelen ser llamados sensaciones. En vista de que bajo esta denominación se sobrentiende ya una determinada teoría unilateral, preferimos hablar brevemente de los elementos" (págs. 27 y 28).

[**] "La antítesis entre el *Yo* y el mundo, entre la sensación o el fenómeno y la cosa, desaparece entonces, y todo se reduce tan sólo a la conexión de los elementos" (*Análisis de las sensaciones*, pág. 21).

Mach como Avenarius, Petzoldt[*], etc., y en ese caso su filosofía, señores, no es más que un *idealismo* que en vano se esfuerza por cubrir la desnudez de su solipsismo con el manto de una terminología más "objetiva", o el "elemento" no es una sensación, y entonces su "nueva" palabreja *no contiene ninguna idea*, y ustedes se pavonean sin tener de qué.

Tomemos, por ejemplo, a Petzoldt, última palabra del empiriocriticismo, según lo caracteriza V. Lesévich[**], el primero y más destacado de los empiriocriticistas rusos. Tras de dar la definición de que los elementos son sensaciones, Petzoldt afirma, en el tomo segundo de su obra citada: "Debemos guardarnos de tomar en el enunciado: "las sensaciones son los elementos del mundo", la palabra "sensación" como si tuviese un sentido solamente subjetivo y, por consiguiente, etéreo, que convierte en una ilusión (*verflüchtigendes*) el cuadro habitual del mundo"[***].

¡Va la lengua a donde duele la muela! Petzoldt siente que el mundo "se volatiliza" (*verflüchtigt sich*) o se transforma en ilusión, si las sensaciones se conceptúan de elementos del mundo. Y el bueno de Petzoldt cree salir del paso haciendo esta salvedad: ¡no hay que tomar la sensación por algo solamente subjetivo! ¿Dejara de ser esto un sofisma ridículo? ¿Acaso cambia la cuestión por el hecho de que "tomemos" la sensación por sensación o de que procuremos dilatar el sentido de esta palabra? ¿Desaparecerá por eso el hecho de que las sensaciones están relacionadas en el hombre con el funcionamiento normal de los nervios, de la retina, del cerebro, etc., el hecho de que el mundo exterior existe independientemente de nuestra sensación? Si no quieren salir del paso con subterfugios, si quieren "guardarse" en serio del subjetivismo y del solipsismo, tendrán que guardarse ante todo de las premisas idealistas fundamentales de su filosofía; tendrán que sustituir la pauta idealista de su filosofía (de las sensaciones al mundo exterior) por la pauta materialista (del mundo exterior a las sensaciones); tendrán que arrojar ese ornato verbal, vacío y confuso, llamado "elemento", y decir llanamente: el color es el resultado del efecto de un objeto físico en la retina, o sea la sensación es el resultado del efecto de la materia en nuestros órganos de los sentidos.

Tomemos otra vez a Avenarius. Su último trabajo (y tal vez el más importante para la comprensión de su filosofía): *Observaciones sobre el concepto del objeto de la psicología*[****], ofrece la más preciosa información sobre los "elementos". El autor ha dado aquí, entre otras cosas, un cuadro extraordinariamente "ilustrativo" (tomo XVIII, pág. 410), del que reproducimos lo esencial:

	"Elementos, complejos de elementos:
1. Cosas o lo corporal	cosas corpóreas,
2. Pensamientos o lo mental (*Gedankenhaftes*).	cosas incorpóreas, recuerdos y fantasías".

Confronten con eso lo que dice Mach, después de todas sus explicaciones sobre los "elementos" (*Análisis de las sensaciones*, pág. 33): "No son los cuerpos los que originan las sensaciones, sino los complejos de elementos (complejos de sensaciones) los que forman los cuerpos". ¡He aquí "el descubrimiento de los elementos del mundo", que supera lo unilateral del idealismo y del materialismo! Se nos asegura primero que los "elementos" son algo nuevo, al mismo tiempo físico y psíquico, y a continuación se introduce subrepticiamente una ligera enmienda: en lugar de la distinción crudamente materialista entre la materia (cuerpos, cosas) y lo psíquico (sensaciones, recuerdos, fantasías), se da la doctrina del "positivismo contemporáneo" sobre los elementos corpóreos y los elementos mentales. ¡Adler (Fritz) ha sacado poco en limpio del "descubrimiento de los elementos del mundo"!

Bogdánov escribió en 1906, replicando a Plejánov: "...No puedo considerarme machista en filosofía. En la concepción filosófica general he tomado de Mach una sola cosa: la noción de la neutralidad de los elementos de la experiencia respecto a lo "físico" y a lo "psíquico", la noción de que estas características dependen únicamente de la conexión de la experiencia" (*Empiriomonismo*, libro III, San Petersburgo, 1906, pág. XLI). Es como si un creyente dijera: No puedo considerarme partidario de la religión, pues he tomado de los devotos "una sola cosa": la fe en Dios. La "sola cosa" que Bogdánov ha tomado de Mach es precisamente el *error fundamental* de la doctrina de Mach, el defecto fundamental de toda esta filosofía. Las desviaciones de Bogdánov respecto al empiriocriticismo, a las que el mismo Bogdánov concede una importancia muy grande, en realidad son completamente secundarias y no van más allá de ciertas diferencias de detalle, diferencias parciales, individuales, entre los distintos empiriocriticistas, que son aprobados por Mach y aprueban a Mach (hablaremos de esto con mayor detenimiento en adelante). Por eso, cuando Bogdánov se enfadaba porque lo mezclaban entre los partidarios de Mach, con eso no hacía más que mostrar su incomprensión de las diferencias *radicales* existentes entre el materialismo y lo que

[*] Joseph Petzoldt. *Introducción a la filosofía de la experiencia pura*, t, I, Leipzig, 1900, pág. 113: "Se llama elementos a las sensaciones, en el sentido ordinario de percepciones simples, indescomponibles" (*Wahrnehmungen*).

[**] V. Lesévich. *¿Qué es la filosofía científica?* (léase: la filosofía a la moda, la filosofía de cátedra, ecléctica), San Petersburgo, 1891, págs. 229 y 247.

[***] Petzoldt, tomo II, Leipzig, 1904, pág. 329.

[****] H. Avenarius. *Observaciones sobre el concepto del objeto de la Psicología* en *Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica*, t. XVIII (1894) y XIX (1895).

tienen de común Bogdánov y todos los demás machistas. Lo que importa saber no es cómo ha desarrollado, o mejorado, o empeorado Bogdánov la filosofía machista, sino que ha abandonado el punto de vista materialista, con lo que se ha condenado ineluctablemente a la confusión y a las divagaciones idealistas.

En 1899, como hemos visto, Bogdánov mantenía un punto de vista acertado, cuando escribía: "La imagen del hombre que tengo delante, imagen que percibo directamente por la vista, es una sensación"*. Bogdánov no se ha tomado la molestia de someter a crítica este antiguo punto de vista suyo. Ha creído ciegamente de palabra a Mach y se ha puesto a repetir con él que los "elementos" de la experiencia son neutrales respecto a lo físico y a lo psíquico. "Como ha patentizado la filosofía positivista contemporánea –escribía Bogdánov en el libro I del *Empiriomonismo* (2" edición, pág. 90)-, los elementos de la experiencia síquica son idénticos a los elementos de toda experiencia en general, ya que son idénticos a los elementos de la experiencia física". O como escribía en 1906 (libro III, pág. XX): "En cuanto al "idealismo", ¿podemos hablar de él, fundándonos únicamente en el hecho de que los elementos de la "experiencia física" son reconocidos como idénticos a los elementos de la "experiencia psíquica" o como sensaciones elementales, cuando esto es simplemente un hecho indudable?"

He ahí dónde está el verdadero origen de todas las desventuras filosóficas de Bogdánov, origen común de todos los machistas. Se puede y debe hablar de idealismo cuando se admite la identidad entre las sensaciones y los "elementos de la experiencia física" (es decir, lo físico, el mundo exterior, la materia), porque esto no es otra cosa que berkelismo. Aquí no hay ni rastro de filosofía contemporánea, ni de filosofía positiva, ni de ningún hecho indudable; aquí hay, sencillamente, un sofisma idealista requeteviejo. Y si se le pregunta a Bogdánov cómo puede demostrar este "hecho indudable" de que lo físico es idéntico a las sensaciones, no se le oirá otro argumento que la eterna muletilla de los idealistas: *Yo* no siento más que mis sensaciones; "el testimonio de la autoconciencia" (*die Aussage des Selbstbewusstseins*, en los *Prolegómenos de Avenarius*, pág. 56 de la segunda edición alemana, § 93); o: "En nuestra experiencia" (que nos enseña que "somos sustancias dotadas de sensibilidad") "la sensación se nos da con más certidumbre que la sustancialidad" (op. cit., pág. 55, § 91), etc., etc., etc. Por "hecho indudable" Bogdánov ha tomado (fiándose de Mach) un subterfugio filosófico reaccionario, porque, en realidad, no ha sido aducido y no puede ser aducido ni un solo hecho que rebata el punto de vista de que la sensación es una imagen del mundo exterior, punto de vista que compartía Bogdánov en 1899 y que las Ciencias Naturales comparten hasta hoy. El físico Mach, en sus aberraciones filosóficas se ha apartado por completo de las "Ciencias Naturales contemporáneas"; de esta importante circunstancia, que Bogdánov no ha advertido, aún tendremos que hablar mucho en adelante.

Una de las circunstancias que han ayudado a Bogdánov a dar un salto tan rápido del materialismo de los naturalistas al confuso idealismo de Mach es (además de la influencia de Ostwald) la doctrina de Avenarius sobre la serie dependiente y la serie independiente de la experiencia. El propio Bogdánov expone así el problema en el libro I del *Empiriomonismo*: "Los datos de la experiencia forman el *mundo psíquico* de un individuo concreto en tanto que *dependen del estado de su sistema nervioso concreto*; y si se toman *fuera de esta dependencia*, tenemos delante *el mundo físico*. Por eso Avenarius denomina estas dos esferas de la experiencia *serie dependiente y serie independiente* de la experiencia" (pág. 18).

La desgracia está precisamente en que esta doctrina de la "serie" *independiente* (independiente de las sensaciones humanas) introduce el materialismo de un modo subrepticio, ilícito, arbitrario y ecléctico desde el punto de vista de una filosofía que dice que los cuerpos son complejos de sensaciones, que las sensaciones son "idénticas" a los "elementos" de lo físico. Pues desde el momento en que ustedes reconocen que la fuente de luz y las ondas luminosas existen *independientemente* del hombre y de la conciencia humana, que el color depende del efecto de estas ondas en la retina, aceptan de hecho el punto de vista materialista y *destruyen hasta los cimientos* todos los "hechos indudables" del idealismo con todos sus "complejos de sensaciones", con los elementos descubiertos por el positivismo contemporáneo y demás absurdos semejantes.

La desgracia está precisamente en que Bogdánov (como todos los machistas rusos) no ha calado en los puntos de vista idealistas iníciales de Mach y Avenarius, no ha desentrañado sus premisas idealistas fundamentales y por eso no ha notado lo que había de ilícito y ecléctico en su tentativa subsiguiente de introducir subrepticiamente el materialismo. Y mientras tanto, el idealismo inicial de Mach y Avenarius está tan reconocido en los escritos de filosofía como el hecho de que más tarde el empiriocriticismo procuró orientarse hacia el materialismo. El autor francés Cauwelaert, que ya hemos citado, ve en los *Prolegómenos* de Avenarius el "idealismo monista", en la *Crítica de la experiencia pura* (1888-1890) el "realismo absoluto", y en la *Concepción humana del mundo* (1891) el intento de "explicar" ese cambio. Observemos que el

---

* *Elementos fundamentales de la concepción histórica de la naturaleza*, pág. 216. Compárese con los pasajes anteriormente citados.

término de realismo se emplea aquí en el sentido de oposición al idealismo. *Yo*, siguiendo a Engels, *solamente* uso en este sentido la palabra "materialismo", y considero que esta terminología es la única acertada, particularmente en vista de que él término "realismo" está manoseado por los positivistas y demás confusionistas que vacilan entre el materialismo y el idealismo. Aquí basta con señalar que Cauwelaert tiene en cuenta el hecho indudable de que, en los *Prolegómenos* (1876), para Avenarius la sensación es lo único existente, y la "sustancia" -¡según el principio de la "economía del pensamiento"!- está eliminada, y en la *Crítica de la experiencia pura* lo físico está tomado por *la serie independiente*, y lo psíquico, y por consiguiente las sensaciones, por la serie dependiente.

Rodolfo Willy, discípulo de Avenarius, reconoce igualmente que éste, idealista "cabal" en 1876, más tarde "reconcilió" (*Ausgleich*) con dicha doctrina el "realismo ingenuo" (obra antes citada, lug. cit.), es decir, el punto de vista materialista en el que la humanidad se sitúa por impulso espontáneo e inconsciente, al admitir la existencia del mundo exterior independientemente de nuestra conciencia.

Oscar Ewald, autor del libro titulado *Ricardo Avenarius, fundador del empiriocriticismo*, dice que esta filosofía reúne elementos (no en el sentido machista, sino en el humano de la palabra elemento) contradictorios idealistas y "realistas" (hubiera debido decir: materialistas). Por ejemplo, "el (examen) absoluto eternizaría el realismo ingenuo; el relativo entronizaría para siempre el idealismo exclusivo"*. Avenarius llama examen absoluto lo que en Mach corresponde a la conexión de los "elementos" fuera de nuestro cuerpo, y examen relativo a lo que en Mach corresponde a la conexión de los "elementos" dependientes de nuestro cuerpo.

Mas para nosotros ofrece un singular interés en este sentido la opinión de Wundt, que se sitúa -como la mayor parte de los autores mencionados- en un confuso punto de vista idealista, pero que es, acaso, el que con más atención que nadie ha desentrañado el empiriocriticismo. P. Yushkévich dice a este propósito lo siguiente: "Es curioso que Wundt considere el empiriocriticismo la forma más científica del último tipo de materialismo"**, es decir, de ese tipo de materialistas que ven en lo espiritual una función de procesos corporales (y a quienes Wundt denomina -añadiremos nosotros- gentes que ocupan una posición intermedia entre el espinosismo y el materialismo absoluto)***.

La opinión de G. Wundt es extraordinariamente curiosa, por cierto. Pero aquí lo más "curioso" de todo es el proceder del señor Yushkévich con los libros y los artículos de filosofía de que trata. Es un ejemplo típico del proceder de nuestros machistas. El Petrushka de Gógol[14] encontraba curioso, cuando leía, que las letras formasen siempre palabras. El señor Yushkévich ha leído a Wundt y ha encontrado "curioso" que Wundt acuse a Avenarius de materialismo. Si Wundt no tiene razón, ¿por qué no rebatirlo? Y si la tiene, ¿por qué no explicar la antítesis entre el materialismo y el empiriocriticismo? ¡El machista señor Yushkévich encuentra "curioso" lo que dice el idealista Wundt, pero considera un trabajo completamente inútil poner las cosas en claro (sin duda, en virtud del principio de la "economía del pensamiento")!...

La cuestión está en que, al informar al lector de la acusación de materialismo lanzada por Wundt contra Avenarius y silenciar que Wundt califica ciertos aspectos del empiriocriticismo de materialismo y otros de idealismo, y la conexión entre unos y otros de artificial, Yushkévich *tergiversa completamente el asunto*. O este caballero no comprende una sola palabra de lo que lee o se guía por el deseo de alabarse sin motivos a sí mismo por mediación de Wundt: ¡los catedráticos oficiales también nos tienen a nosotros -quiere decir- por materialistas y no por unos embrolladores cualesquiera!

El citado artículo de Wundt constituye un libro voluminoso (más de 300 páginas) consagrado a un análisis minuciosísimo de la escuela de la inmanencia primero y de los empiriocriticistas después. ¿Por qué ha juntado Wundt estas dos escuelas? Porque las juzga *muy afines*, y esta opinión, compartida por Mach, Avenarius, Petzoldt y los inmanentistas, indudablemente es justa, como veremos más adelante. Wundt muestra en la primera parte de su citado artículo que los inmanentistas son idealistas, subjetivistas, partidarios del fideísmo. Lo cual, volvemos a repetirlo, es, como veremos luego, una opinión completamente justa, expresada, eso sí, por Wundt con un innecesario lastre de erudición magisterial, con innecesarias sutilidades y reservas, explicables por el hecho de que Wundt mismo es idealista y fideísta. Lo que reprocha a los inmanentistas no es que sean idealistas y partidarios del fideísmo, sino que deduzcan por caminos, a su parecer, desatinados, esos grandes principios. Wundt dedica la segunda y la tercera parte de su trabajo al empiriocriticismo. Indica aquí con toda precisión que algunas tesis teóricas muy importantes del empiriocriticismo (la comprensión de la "experiencia" y la "coordinación de principios", de la que hablaremos más adelante) son *idénticas* a las de la filosofía de la inmanencia (*die empiriokritische in Übereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt*, pág. 382 del trabajo de Wundt). Otras tesis teóricas de Avenarius están tomadas del

* Oskar Ewald. *Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus*, Berlín, 1905, pág. 66.

** P. Yushkévich, *El materialismo y el realismo crítico*, San Petersburgo, 1908, pág. 15.

*** W. Wundt. *Sobre el realismo ingenuo y crítico* en *Philosophische Studien*[13] (*Estudios Filosóficos*), t. XIII, 1897, pág. 334.

materialismo, y, en conjunto, el empiriocriticismo es una "*mezcla abigarrada*" (*bunte Mischung*, pág. 57 del artículo citado), cuyas "diferentes partes integrantes son *completamente heterogéneas*" (*an sich einander völlig heterogen sind*, pág. 56).

Entre esos trozos materialistas de la mezcolanza de Avenarius y Mach incluye Wundt principalmente la doctrina del primero sobre la "serie vital independiente". Si ustedes parten del "sistema C" (así designa Avenarius, gran aficionado al juego erudito a los términos nuevos, el cerebro del hombre o el sistema nervioso en general), si lo psíquico es para ustedes una función del cerebro, este "sistema C" es una "sustancia metafísica", dice Wundt (pág. 64 del artículo cit.), y su doctrina es materialismo. Hay que decir que muchos idealistas y todos los agnósticos (incluidos los kantianos y los humistas) motejan de metafísicos a los materialistas; porque, a juicio suyo, reconocer la existencia del mundo exterior, independiente de la conciencia del hombre, es rebasar los límites de la experiencia. De esta terminología y de su completo extravío, desde el punto de vista del marxismo, hablaremos en el lugar oportuno. Ahora creemos importante hacer notar que precisamente la hipótesis de la serie "independiente", en Avenarius (lo mismo que en Mach, que expresa idéntico pensamiento en otros términos), según lo reconocen todos los filósofos de los distintos partidos, es decir, de las diversas direcciones filosóficas, está *tomada del materialismo*. Si ustedes parten de que todo lo que existe es sensación o de que los cuerpos son complejos de sensaciones, no podrán llegar, sin destruir todas sus premisas fundamentales, toda "su" filosofía, a la conclusión de que *independientemente* de nuestra conciencia existe *lo físico* y de que la sensación es una *función* de la materia organizada de cierta manera. Mach y Avenarius reúnen en su filosofía las premisas idealistas fundamentales y algunas conclusiones materialistas precisamente porque su teoría es una muestra de la "bazofia ecléctica"[15] de que habló Engels* con el desprecio que se merece.

En la última obra filosófica de Mach, *Conocimiento y Error*, segunda edición, 1906, este eclecticismo salta particularmente a la vista. Hemos visto ya que Mach declara allí: "No hay ninguna dificultad en construir cualquier elemento físico basado en sensaciones, es decir, basado en elementos síquicos", y en este mismo libro leemos: "Las dependencias más allá de U (= *Umgrenzung*, es decir, los "límites espaciales de nuestro cuerpo", pág. 8) constituyen la Física en el sentido más amplio de la palabra" (pág. 323, § 4). "Para obtener puras (*rein erhalten*) estas dependencias, es necesario excluir en lo posible la influencia del observador, es decir, de los elementos situados en el interior de U" (op. cit.). Muy bien, Muy bien, Mucho prometió al comienzo don Diego, o sea construir los elementos físicos con elementos síquicos, ¡pero resultó luego que los elementos físicos se encuentran fuera de los límites de los elementos psíquicos, "situados dentro de nuestro cuerpo"! ¡Vaya filosofía!

Otro ejemplo: "No existe un gas perfecto (ideal, *vollkommenes*), un líquido perfecto, un cuerpo elástico perfecto; el físico sabe que sus ficciones no corresponden más que aproximadamente a los hechos, simplificándolos de manera arbitraria; conoce esa aberración, que no puede ser eliminada" (pág. 418, § 30).

¿De qué aberración (*Abweichung*) se trata aquí? ¿De la aberración de qué cosa con respecto a qué otra? De la aberración de los pensamientos (de la teoría física) con respecto a los hechos. ¿Y qué son los pensamientos, las ideas? Las ideas son las "huellas de las sensaciones" (pág. 9). ¿Y los hechos? Los hechos son "complejos de sensaciones"; de manera que la aberración de las huellas de las sensaciones con relación a los complejos de sensaciones no puede ser eliminada.

¿Qué significa eso? Pues que Mach olvida su propia teoría y, al ponerse a hablar de diversas cuestiones de Física, razona con sencillez, sin sutilezas idealistas, es decir, a lo materialista. Todos los "complejos de sensaciones" y toda esa alambicada sabiduría berkeliana se esfuman. La teoría de los físicos resulta ser el reflejo de los cuerpos, de los líquidos, de los gases existentes fuera de nosotros e independientemente de nosotros, y este reflejo es, naturalmente, aproximado, pero dicha aproximación o simplificación no puede ser considerada "arbitraria". *En realidad*, Mach examina aquí la sensación tal y como la examinan todas las Ciencias Naturales, que no han sido "depuradas" por los discípulos de Berkeley y Hume, o sea, como una *imagen del mundo exterior*. La teoría propia de Mach es idealismo subjetivo, pero cuando Mach necesita objetividad, introduce sin escrúpulos en sus razonamientos premisas de la teoría contraria, es decir, de la teoría materialista del conocimiento. Eduardo Hartmann, consecuente idealista y consecuente reaccionario en filosofía, *que simpatiza con la lucha de los machistas contra el materialismo*, se acerca mucho a la verdad cuando dice que la posición filosófica de Mach es "una mezcla

---

* Prefacio a *Ludwig Feuerbach*, fechado en febrero de 1888, Estas palabras de Engels se refieren a la filosofía alemana de cátedra en general. Los machistas, que pretenden ser marxistas, pero que son incapaces de profundizar en la significación y en el contenido de este pensamiento de Engels, se ocultan a veces tras la lamentable excusa: "Engels todavía no conocía a Mach" (Fritz Adler en *El Materialismo Histórico*, pág. 370). ¿En qué se funda esta opinión? ¿En el hecho de que Engels no cite a Mach y Avenarius? Otro fundamento no hay, y este fundamento no sirve, puesto que Engels no cita a *ninguno* de los eclécticos; en cuanto a Avenarius, que publicó desde 1876 su revista trimestral de filosofía "científica", es poco probable que Engels no lo conociera.

(*Nichtunterscheidung*) de realismo ingenuo e ilusionismo absoluto"*. Es cierto. La doctrina de que los cuerpos son complejos de sensaciones, etc., es ilusionismo absoluto, o sea, solipsismo, puesto que desde este punto de vista el universo no es otra cosa que una ilusión mía. En cuanto al razonamiento de Mach que acabamos de citar, y tantos otros diseminados por las obras del mismo autor, es el llamado "realismo ingenuo", es decir, la teoría materialista del conocimiento, inconscientemente, espontáneamente tomada de los naturalistas.

Avenarius y los catedráticos que siguen sus pasos procuran ocultar esta mezcla, encubriéndola con la teoría de la "coordinación de principios". Vamos a analizar esta teoría, pero acabemos primero con la acusación de materialismo lanzada contra Avenarius. El señor Yushkévich, a quien le ha parecido curiosa la opinión, que él ha comprendido, de Wundt, no ha tenido la curiosidad de enterarse por sí mismo o no se ha dignado informar al lector de qué modo han reaccionado ante tal acusación los discípulos y continuadores inmediatos de Avenarius. Y, sin embargo, esto es necesario para aclarar el asunto, si nos interesamos por la actitud de la filosofía de Marx, es decir, del materialismo, ante la filosofía del empiriocriticismo. Y, además, si el machismo es una confusión, una mezcla de materialismo con idealismo, es importante saber en qué sentido se orientó -si así podemos expresarnos- esta corriente, cuando los idealistas oficiales empezaron a rechazarla debido a las concesiones hechas al materialismo.

A propósito sea dicho, a Wundt contestaron J. Petzoldt y F. Carstanjen, dos discípulos de los más puros y ortodoxos de Avenarius. Petzoldt rechazó con altiva indignación la acusación de materialismo, denigrante para un catedrático alemán, y apeló... ¿saben a qué?... ¡a los *Prolegómenos* de Avenarius, donde el concepto de sustancia está, dice, refutado! ¡Cómoda teoría, en la que cual caben obras puramente idealistas y premisas materialistas arbitrariamente admitidas! La *Crítica de la experiencia pura* de Avenarius, escribe Petzoldt, no está, naturalmente, en contradicción con esta doctrina -es decir, con el materialismo-, pero tampoco está en contradicción con la doctrina diametralmente opuesta, con la doctrina espiritualista**. ¡Excelente defensa! Esto es precisamente lo que Engels llamaba bazofia ecléctica. Bogdánov, que no quiere confesarse adepto de Mach y que pretende pasar por marxista (*en filosofía*), sigue a Petzoldt. A su parecer, "al empiriocriticismo... no se le da nada ni del materialismo, ni del espiritualismo, ni de ninguna metafísica en general"***, "la verdad... no se encuentra en el "justo medio" entre las corrientes enemigas" (materialismo y espiritualismo), "sino fuera de ambas"****. En realidad, lo que a Bogdánov le parece la verdad no es más que confusión, vaivenes entre el materialismo y el idealismo.

Carstanjen ha escrito, replicando a Wundt, que rechaza de plano "la introducción subrepticia (*Unterschiebung*) del lado materialista", "que es absolutamente extraño a la crítica de la experiencia pura"*****. "El empiriocriticismo es escepticismo por excelencia en lo que concierne al contenido de los conceptos". En esta tendencia a recargar las tintas en la neutralidad de la doctrina de Mach hay algo de verdad: la enmienda hecha por Mach y Avenarius a su idealismo inicial se reduce totalmente a hacer concesiones a medias al materialismo. En lugar del punto de vista consecuente de Berkeley: el mundo exterior es mi sensación, se llega a veces al punto de vista de Hume: suprimo la cuestión de si hay algo más allá de mis sensaciones. Y este punto de vista del agnosticismo condena inevitablemente a los vaivenes entre el materialismo y el idealismo.

3. La coordinación de principios y el "realismo ingenuo".

La doctrina de Avenarius sobre la coordinación de principios está expuesta en su *Concepción humana del mundo* y en sus *Observaciones*. Esta última obra fue escrita posteriormente, y Avenarius subraya en ella que expone, si bien de manera algo diferente, lo mismo que en la *Crítica de la experiencia pura* y en la *Concepción humana del mundo* (*Bemerk.*******, 1894, pág. 137 en la revista citada). La esencia de esta doctrina está en la tesis sobre "*la indisoluble* (*unauflösliche*) *coordinación*" (o sea, el nexo correlativo) "*de nuestro Yo* (*des Ich*) *y el medio*" (pág. 146). "En términos filosóficos -escribe aquí también Avenarius- se puede decir "El *Yo* y el *no-Yo*"". Lo uno y lo otro, tanto nuestro *Yo* como el medio, "siempre los encontramos juntos" (*immer ein Zusammen-Vorgefundenes*). "Ninguna descripción completa de lo dado (o de lo encontrado por nosotros: *des Vorgefundenen*) puede contener un "medio" sin un *Yo* (*ohne ein Ich*), del que sea medio ese medio, a lo menos sin el *Yo* que describe lo encontrado" (o lo dado: das *Vorgefundene*, pág. 146). El *Yo* se llama en este caso *término central* de la coordinación, el medio es el *contratérmino* (*Gegenglied*). (Véase *Der menschliche Weltbegrift*, 2a edición, 1905, págs. 83-84, § 148 y sig.)

* Eduard van Hartmann. *La concepción del mundo de la Física moderna*, Leipzig, 1902, pág. 219.

** J. Petzaldt. *Introducción a la filosofía de la experiencia pura*, t. I, págs. 351, 352.

*** *Empiriomonismo*, libro I, 2ª edición, pág. 21.

**** Lug. cit., pág. 93.

***** F. Carstanjen. *Empiriocriticismo, respuesta a los artículos de G. Wundt. Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica*, año 22 (1898), págs. 73 y 213.

****** *Bemerkangen zum Begrift des Gegenstandes der Psychologie*. (*N. de la Edit.*)

Avenarius cree reconocer con esta doctrina todo el valor del llamado *realismo ingenuo*, es decir, de la concepción habitual, no filosófica, ingenua de todas las personas que no se detienen a pensar si existen ellos mismos y si existe el medio, el mundo exterior. Expresando su solidaridad con Avenarius, Mach también se esfuerza por aparecer como defensor del "realismo ingenuo" (*Análisis de las sensaciones*, pág. 39). Los machistas rusos, todos sin excepción, han creído en el aserto de Mach y Avenarius de que esto es, efectivamente, una defensa del "realismo ingenuo"; el *Yo* está admitido, el medio también, ¿qué más quieren?

Para ver en qué lado se encuentra aquí la *ingenuidad* real, llevada al colmo, retrocedamos un poco. He aquí una charla popular entre cierto filósofo y el lector.

"*El lector*: Debe existir un sistema de las cosas (según opina la filosofía habitual), y de las cosas debe deducirse la conciencia.

"*El filósofo*: Ahora hablas como los filósofos de profesión... y no desde el punto de vista del sentido común humano y de la verdadera conciencia...

Dime, pero piénsalo bien antes de responderme: ¿Aparece en tu fuero interno o delante de ti alguna cosa de otro modo que con la idea que tienes de ella o mediante esta idea?.. "

"*El lector*: Si lo he pensado bien, debo estar de acuerdo contigo.

"*El filósofo*: Ahora hablas en tu nombre, a través de tu alma, con tu alma. No te esfuerces en salir de ti mismo y abarcar (o asir) más de lo que puedes, a saber: la idea *y* (la cursiva es del filósofo) la cosa, la cosa y la idea; o más exactamente: ni lo uno ni lo otro por separado, sino lo que únicamente luego se descompone en lo uno y lo otro, lo que es absolutamente subjetivo-objetivo y objetivo-subjetivo".

¡Aquí tienen toda la esencia de la coordinación de principios empiriocriticista, de la defensa contemporánea del "realismo ingenuo" por el positivismo contemporáneo! La idea de la coordinación "indisoluble" está expuesta aquí con plena claridad y precisamente desde el punto de vista de que esto es la verdadera defensa de la concepción humana habitual, no deformada por la alambicada sabiduría de los "filósofos de profesión". Y, sin embargo, el diálogo que acabamos de citar está sacado de una obra *publicada en 1801* y escrita por el representante clásico del *idealismo subjetivo*: Juan Teófilo *Fichte*[*].

En la doctrina de Mach y Avenarius que analizamos no se encuentra otra cosa que idealismo subjetivo con otras palabras. Las pretensiones de estas autores, que afirman haberse colocado por encima del materialismo y el idealismo y haber eliminado la antítesis entre el punto de vista que va de la cosa *a* la conciencia y el punto de vista opuesto, son vanas pretensiones de un fichteísmo remendado. Fichte también se imagina haber unido "indisolublemente" el "*Yo*" y el "medio", la conciencia y la cosa, y "haber resuelto" la cuestión al decir que el hombre no puede salir de sí mismo. Dicha de otro modo, se repite el argumenta de Berkeley: *Yo* no experimento más que mis sensaciones, no tengo derecho a suponer la existencia de las "objetos en sí" fuera de mi sensación. Las diferentes formas de expresión de Berkeley en 1710, de Fichte en 1801 y de Avenarius en 1891-1894 no cambian en nada la esencia de la cuestión, es decir, la pauta filosófica fundamental del idealismo subjetivo. El mundo es mi sensación; el *no-Yo* "es asentado" (cread, producido) por nuestro *Yo*; la cosa está indisolublemente ligada con la conciencia; la coordinación indisoluble de nuestro *Yo* y el medio es la coordinación de principios empiriocriticista: siempre la misma tesis, los mismos trastos viejos que se presentan bajo unos rótulos más a menos retocados a modificados.

El remitirse al "realismo ingenuo", supuestamente defendido por tal filosofía, es un *sofisma* de las más mediocres. El "realismo ingenuo" de toda persona cuerda que no haya pasado por un manicomio o por la escuela de las filosofías idealistas consiste en admitir que las cosas, el medio, el mundo existen *independientemente* de nuestra sensación, de nuestra conciencia, de nuestro *Yo* y del hombre en general. La misma experiencia (en el sentida humana de la palabra y no en el sentido machista), que nos ha convencido firmemente de que existen, *independientemente* de nosotros, otros hombres y no simples complejos de mis sensaciones de lo alto, lo bajo, lo amarillo, lo sólido, etc., esta misma *experiencia* nos convence de que las cosas, el mundo, el medio existen independientemente de nosotros. Nuestras sensaciones, nuestra conciencia son sólo *la imagen* del mundo exterior, y se entiende por sí solo que el reflejo no puede existir sin lo reflejado, mientras que lo reflejado existe independientemente de lo reflectante. El materialismo asienta *conscientemente* su teoría del conocimiento en la convicción "ingenua" de la humanidad.

¿No es acaso tal enjuiciamiento de la "coordinación de principios" resultado de un prejuicio materialista contra el machismo? De ningún modo. Los especialistas en filosofía, que no sienten la menor simpatía por el materialismo, que hasta lo detestan y adoptan tales o cuales sistemas del idealismo, están de acuerdo en que la coordinación de principios de Avenarius y Cía. es idealismo subjetivo. Por ejemplo, Wundt, cuya curiosa apreciación no ha sido comprendida por el señor Yushkévich, dice sin rodeos que la teoría de

[*] Johann Gottlieb Fichte. *Exposición clara como la luz del sol, al alcance del gran público, de la verdadera esencia de la filosofía más moderna. Ensayo para obligar a comprender al lector*, Berlín, 1801, págs. 178-180.

Avenarius, según la cual es impasible una descripción completa de lo dado o de lo encontrado por nosotros sin un *Yo*, sin un observador o descriptor, constituye una "confusión ficticia del contenido de la experiencia real con las reflexiones sobre dicha experiencia". Las Ciencias Naturales -dice Wundt- hacen completa abstracción de todo observador "y tal abstracción es sólo posible porque la necesidad de ver (*hinzudenken*, traducción literal: imaginar asociado) en cada contenido de la experiencia al individuo que vive la experiencia, esta necesidad, admitida par la filosofía empiriocriticista de acuerdo con la filosofía de la inmanencia, es, en general, una hipótesis desprovista de base empírica y resultante de la confusión ficticia del contenido de la experiencia real can las reflexiones sobre dicha experiencia" (artículo cit., pág. 382). Pues las inmanentistas (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern), los mismos que -como veremos luego- afirman su calurosa simpatía par Avenarius, parten *precisamente* de esta idea del vínculo "indisoluble" entre el sujeto y el objeto. Y. G. Wundt, antes de analizar a Avenarius, demuestra detalladamente que la filosofía de la inmanencia no es más que una "modificación" del berkelismo y que, por mucho que los inmanentistas nieguen sus afinidades con Berkeley, de hecho las diferencias verbales no deben impedirnos ver el "más profundo contenido de las doctrinas filosóficas", a saber: el berkelismo o el fichteísmo*.

El escritor inglés Norman Smith, examinando la *Filosofía de la experiencia pura* de Avenarius, expone esta conclusión en términos todavía más claros y categóricos:

"La mayoría de los lectores de la *Concepción humana del mundo* de Avenarius, convendrán probablemente en que, si bien su crítica (del idealismo) es convincente, sus enseñanzas positivas son completamente ilusorias. Si intentamos interpretar su teoría de la experiencia tal como se la quiere presentar, es decir, como una teoría genuinamente realista, veremos que escapa a toda comprensión clara: todo su alcance no va más allá de la negación del subjetivismo, que dicha teoría rebate. Sólo al traducir los términos técnicos de Avenarius a un lenguaje más corriente es cuando vemos dónde está el verdadero origen de ese engaño. Avenarius ha distraído nuestra atención de los defectos de su posición, dirigiendo su ataque principal precisamente contra el punto flaco" (es decir, el punto idealista), "que es fatal para su propia teoría"**. "En todo el curso de la discusión rinde a Avenarius un buen servicio la vaguedad del término "experiencia". Unas veces se refiere al que experimenta, y otras a lo que se experimenta; este último significado se subraya cuando se trata de la naturaleza del *Yo* (*of the self*). Estos dos significados del término "experiencia" coinciden en la práctica con su importante distinción entre el punto de vista absoluto y el relativo" (ya indiqué antes la importancia de tal distinción para Avenarius), "y estos dos puntos de vista no están en realidad conciliados en su filosofía. Porque cuando admite como legítima la premisa de que la experiencia está idealmente completada por el pensamiento" (la descripción completa del medio está idealmente completada por el pensamiento en un *Yo* observador), "admite algo que él no puede combinar felizmente con su propio aserto de que nada existe sino en relación con nuestro *Yo* (*to the self*). El complemento ideal de la realidad dada, que se obtiene descomponiendo los cuerpos materiales en elementos inaccesibles a los sentidos humanos" (se trata aquí de los elementos materiales, descubiertos por las Ciencias Naturales, de los átomos, los electrones, etc., y no de los ficticios elementos inventados por Mach y Avenarius) "o describiendo la Tierra tal y como se hallaba en las épocas en que no existía en ella ningún ser humano; esto, hablando con propiedad, no es un complemento de la experiencia, sino un complemento de lo experimentado. Esto complementa sólo uno de los dos aspectos de la coordinación de los que Avenarius ha afirmado que son inseparables. Esto nos lleva no solamente a lo que jamás fue experimentado (a lo que no fue objeto de la experiencia, *has not been experienced*), sino a lo que nunca puede, de ninguna manera, ser experimentado por seres semejantes a nosotros. Pero aquí es donde viene una vez más en ayuda de Avenarius la ambigüedad del término experiencia. Avenarius arguye que el pensamiento es una forma de la experiencia tan genuina como la percepción de los sentidos, y así termina por volver al viejo argumento desgastado (*time-worn*) del idealismo subjetivo, a saber, que el pensamiento y la realidad son inseparables, puesto que la realidad no puede ser concebida más que por el pensamiento, y el pensamiento implica la existencia del ser pensante. Así pues, no nos ofrecen la restauración original y profunda del realismo, sino simplemente el restablecimiento de la posición habitual del idealismo subjetivo en su forma más cruda: he aquí el resultado final de las especulaciones positivas de Avenarius" (pág. 29).

El engaño adonde lleva Avenarius, que repite por entero el error de Fichte, queda aquí desenmascarado a maravilla. La decantada eliminación de la antinomia entre el materialismo (Smith dice, inútilmente: el realismo) y el idealismo mediante la palabreja "experiencia" se ha convertido de súbito en un mito en cuanto hemos pasado a cuestiones

* Artículo citado, § C: *La filosofía de la inmanencia y el idealismo* de Berkeley, págs. 373 y 375. Véanse, además, páginas 386 y 407. De la inevitabilidad del solipsismo desde este punto de vista: página 381.

** Norman Smith. *La filosofía de Avenarius de la experiencia pura* en la revista *Mind*[16] (*El Pensamiento*), vol. XV, 1906, págs. 27-28.

concretas y determinadas. Tal es la cuestión de la existencia de la Tierra *antes* del hombre, antes de todo ser sensible. Hablaremos en seguida sobre esto con más detalle. Ahora nos limitaremos a decir que a Avenarius y su "realismo" ficticio les arranca la careta no solamente N. Smith, adversario de su teoría, sino también el inmanentista G. Schuppe, que aplaudió con calor la aparición de la *Concepción humana del mundo como una confirmación del realismo ingenuo*[*]. Se trata de que Schuppe está completamente de acuerdo con un "realismo" *así*, es decir, con una adulteración del materialismo como la presentada por Avenarius. A tal "realismo" -escribía a Avenarius- siempre he aspirado con el mismo derecho que usted, *hochverehrter Herr College* (mi muy estimado señor colega), porque se me ha calumniado a mí, filósofo de la inmanencia, calificándome de idealista subjetivo. "Mi concepción del pensamiento... concuerda admirablemente (*verträgt sich vortrefflich*), mi muy estimado señor colega, con su *Teoría de la experiencia pura*" (pág. 384). En realidad, sólo nuestro *Yo* (*das Ich*, o sea, la abstracta autoconciencia de Fichte, el pensamiento separado del cerebro) da "conexión e indisolubilidad a los dos términos de la coordinación". "Lo que usted quería eliminar, lo ha presupuesto tácitamente", escribía (pág. 388) Schuppe a Avenarius. Y es difícil decir quién de los dos desenmascara con mayor crudeza al embaucador Avenarius; si Smith con su refutación directa y clara o Schuppe con su entusiástica opinión de la obra final de Avenarius. El abrazo de Guillermo Schuppe en filosofía no vale mucho más que el de Piotr Struve o el del señor Ménshikov en política.

De igual forma, O. Ewald, que alaba a Mach por no haberse dejado llevar del materialismo, dice de la coordinación de principios: "Si se declara que la correlación entre el término central y el contratermino es una necesidad gnoseológica ineludible, por muy grandes y llamativas que sean las letras con que está escrita en el rótulo la palabra "empiriocriticismo", eso significa situarse en un punto de vista que no se distingue en nada del idealismo absoluto". (Término inexacto; sería preciso decir: idealismo subjetivo, pues el idealismo absoluto de Hegel tolera la existencia de la Tierra, de la naturaleza, del mundo físico sin el hombre y tiene a la naturaleza únicamente por la "otra existencia" de la idea absoluta). "Si, por el contrario, no nos atenemos consecuentemente a esta coordinación y otorgamos a los contraterminos su independencia, veremos aparecer en seguida todas las posibilidades metafísicas, sobre todo en el sentido del realismo trascendental" (ob. cit., págs. 56 y 57).

El señor Friedländer, que se oculta tras el seudónimo de Ewald, califica *el materialismo* de metafísica y realismo trascendental. Aboga por una de las variedades del idealismo y está en todo de acuerdo con los machistas y con los kantianos en que el materialismo es metafísica, "la metafísica más brutal desde el principio hasta el fin" (pág. 134). En cuanto al carácter "trascendental" y metafísico del materialismo, dicho autor comparte las opiniones de Bazárov y de todos nuestros machistas; más adelante nos detendremos a hablar especialmente de ello. Aquí nos importa volver a señalar cómo se esfuma *en realidad* la docta y vana pretensión de superar el idealismo y el materialismo, cómo se plantea la cuestión con inexorable intransigencia. "Otorgar a los contraterminos su independencia" es admitir (si se traduce el estilo presuntuoso del amanerado Avenarius al lenguaje humano corriente) que la naturaleza, el mundo exterior es independiente de la conciencia y de las sensaciones del hombre, y esto es materialismo. Edificar la teoría del conocimiento sobre la premisa de la conexión indisoluble del objeto con las sensaciones del hombre (los "complejos de sensaciones" son idénticos a los cuerpos; los "elementos del mundo" son idénticos en lo psíquico y lo físico; la coordinación de Avenarius, etc.) es caer ineludiblemente en el idealismo. Tal es la sencilla e inevitable verdad que se descubre fácilmente, por poca atención que se preste, bajo la hojarasca, amontonada con esfuerzo, de la terminología seudocientífica de Avenarius, Schuppe, Ewald y tantos otros, terminología que enturbia deliberadamente la cuestión y aleja de la filosofía al gran público.

La "conciliación" de la teoría de Avenarius con el "realismo ingenuo" ha suscitado, en fin de cuentas, la duda hasta entre sus discípulos. R. Willy dice, por ejemplo, que la afirmación corriente de que Avenarius llegó al "realismo ingenuo" debe ser aceptada *cum grano salis*[**]. "En calidad de dogma, el realismo ingenuo no sería otra cosa que la fe en las cosas en sí, existentes fuera del hombre (*ausserpersönliche*), bajo su forma sensible, palpable"[***]. Dicho con otras palabras; ¡la única teoría del conocimiento creada en verdad, de acuerdo realmente, y no ficticiamente, con el "realismo ingenuo" es, según Willy, el materialismo! Y Willy, naturalmente, rechaza el materialismo. Pero se ve obligado a reconocer que Avenarius reconstituye en su *Concepción humana del mundo* la unidad de la "experiencia", la unidad del "yo" y el medio, "con una serie de conceptos auxiliares e intermediarios complejos y a veces en extremo artificiales" (171). La *Concepción humana del mundo*, reacción contra el idealismo inicial de Avenarius "presenta por entero el carácter de una *conciliación* (*eines Ausgleiches*) entre el realismo ingenuo del sentido

[*] Ver la carta abierta de G. Schuppe a Avenarius en *Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica*, t. 17, 1893, págs. 364-388.

[**] Con reserva. (*N. de la Edit.*)

[***] R. Willy. *Contra la sabiduría escolar*, pág. 170.

común y el idealismo gnoseológico de la filosofía escolar. Pero no me atrevería a afirmar que semejante conciliación pueda restablecer la unidad y la integridad de la experiencia" (Willy dice: *Grunderfahrung*, es decir, de la experiencia fundamental; ¡otra nueva palabreja más!) (170).

¡Preciosa confesión! La "experiencia" de Avenarius no ha conseguido conciliar el idealismo y el materialismo. Willy renuncia, al parecer, a *la filosofía escolar* de la experiencia para sustituirla con la filosofía triplemente confusa de la experiencia "fundamental"...

4. ¿Existía la naturaleza antes que el hombre?

Ya hemos visto que esta cuestión es particularmente espinosa para la filosofía de Mach y Avenarius. Las Ciencias Naturales afirman de manera categórica que la Tierra existió en un estado tal que ni el hombre ni ningún otro ser vivo la habitaban ni podían habitarla. La materia orgánica es un fenómeno posterior, fruto de un desarrollo muy prolongado. Por tanto, no había materia dotada de sensibilidad, no había "complejos de sensaciones", ni *Yo* alguno, supuestamente unido de un modo "indisoluble" al medio, según la doctrina de Avenarius. La materia es lo primario; el pensamiento, la conciencia, la sensación son producto de un desarrollo muy alto. Tal es la teoría materialista del conocimiento, adoptada espontáneamente por las Ciencias Naturales.

Cabe preguntar: ¿advirtieron los representantes más notables del empiriocriticismo esta contradicción entre su teoría y las Ciencias Naturales? Sí, la advirtieron y se plantearon abiertamente el problema de los razonamientos que se necesitaban para eliminar esta contradicción. Desde el punto de vista del materialismo ofrecen particular interés tres maneras de ver la cuestión: la del mismo Avenarius y las de sus discípulos J. Petzoldt y R. Willy.

Avenarius intenta eliminar la contradicción con las Ciencias Naturales por medio de la teoría del término central "potencial" de la coordinación. La coordinación, como sabemos, consiste en un nexo "indisoluble" entre el *Yo* y el medio. Para deshacer el evidente absurdo de dicha teoría, se introduce el concepto del término central "potencial". ¿Cómo explicar, por ejemplo, el hecho de que el hombre sea producto del desarrollo de un embrión? ¿Existe el medio (="contratermino") si el "término central" es un embrión? El sistema embrionario C -responde Avenarius- es "el término central potencial con respecto al medio individual futuro" (*Observaciones*, pág. 140 del artículo cit.). El término central potencial nunca es igual a cero, ni siquiera cuando todavía no hay padres (elterliche Bestandteile), y sólo existen "partes constituyentes del medio", capaces de llegar a ser padres (pág. 141).

Así, la coordinación es indisoluble. El empiriocriticista está obligado a afirmarlo para salvar las bases de su filosofía: las sensaciones y los complejos de sensaciones. El hombre es el término central de esta coordinación. Y cuando el hombre no existe, cuando aún no ha nacido, el término central no es, a pesar de todo, igual a cero: ¡lo único que ha hecho es convertirse en un término central *potencial*! ¡No podemos menos de asombrarnos de que se encuentren personas capaces de tomar en serio a un filósofo que aduce razonamientos semejantes! Incluso Wundt, que hace la salvedad de no ser en modo alguno enemigo de toda metafísica (es decir, de todo fideísmo), se ve obligado a reconocer que aquí hay un "oscurecimiento místico del concepto de experiencia" por medio de la palabreja "potencial", que anula toda coordinación (art. cit., pág. 379).

En realidad, ¿acaso puede hablarse en serio de una coordinación cuya indisolubilidad consiste en que uno de sus términos es potencial?

¿Acaso esto no es misticismo, la antesala inmediata del fideísmo? Si se puede idear un término central potencial referido al medio futuro, ¿por qué no idearlo referido al medio *pasado*, esto es, *después de la muerte* del hombre? Podrán decir: Avenarius no sacó esa conclusión de su teoría. Sí, pero con esto su teoría absurda y reaccionaria sólo se ha hecho más cobarde, pero no mejor. En 1894, Avenarius no exponía su teoría hasta el fin, o temía exponerla hasta el fin, desplegarla de manera consecuente hasta su término; pero, como veremos, *a esta teoría justamente* apelaba R. Schubert-Soldern en 1896 para hacer *precisamente conclusiones teológicas*, mereciendo en 1906 *la aprobación* de Mach, quien dijo: Schubert-Soldern va "*por caminos muy próximos*" (al machismo) (*Análisis de las sensaciones*, pág. 4). Engels tenía completa razón al fustigar a Dühring, ateísta declarado, por *haber dejado* inconsecuentemente *un portillo abierto* al fideísmo en su filosofía. En diversas ocasiones -y con sobrado motivo-, Engels dirigió este reproche al materialista Dühring, que, por lo menos en los años 70, no sacó deducciones teológicas. Y aún encontramos entre nosotros a algunos que, pretendiendo pasar por marxistas, propagan entre las masas una filosofía rayan a en el fideísmo.

"...Pudiera parecer -escribió allí mismo Avenarius- que, precisamente desde el punto de vista empiriocriticista, las Ciencias Naturales no tienen derecho a plantear la cuestión acerca de los períodos de nuestro medio actual que precedieron en el tiempo a la existencia del hombre" (pág. 144). Respuesta de Avenarius: "Quien se plantea esta cuestión, no puede eludir el imaginar asociada su presencia" (*sich hinzuzudenken*, es decir, imaginarse que él está presente en aquel entonces). "En realidad -continúa Avenarius-, lo que busca el naturalista (aun cuando no se dé clara cuenta), es, en el fondo, lo siguiente: de qué modo debe ser definida la Tierra o el mundo antes de la aparición de los seres vivientes o del

hombre, si yo me imagino espectador, poco más o menos como el que se figura que observa desde nuestra Tierra, con ayuda de instrumentos perfeccionados, la historia de otro planeta o incluso de otro sistema solar".

Una cosa no puede existir independientemente de nuestra conciencia; "nosotros nos imaginamos asociados siempre como inteligencia que aspira a conocer la cosa".

Esta teoría de la necesidad de que la conciencia humana "se imagine asociada" a toda cosa, a la naturaleza anterior al hombre, está expuesta aquí, en el primer párrafo, con palabras del "positivista contemporáneo" R. Avenarius, y en el segundo, con palabras del idealista subjetivo J. T. Fichte*. La sofistería de esta teoría es tan evidente que resulta molesto examinarla. Desde el momento que nos "imaginamos asociados a nosotros mismos", nuestra presencia será *imaginaria*, mientras que la existencia de la Tierra antes del hombre es real. En verdad, el hombre *no pudo*, por ejemplo, observar como espectador la Tierra en estado incandescente, y "concebir" su presencia en la Tierra ígnea es un *oscurantismo* enteramente igual que si yo me pusiera a defender la existencia del infierno con el argumento siguiente: Si yo me "imaginara asociado" en calidad de observador, podría observar el infierno. La "conciliación" del empiriocriticismo con las Ciencias Naturales consiste en que Avenarius accede complaciente a "imaginar" posible lo que las Ciencias Naturales *excluyen* en absoluto. Ni una sola persona algo instruida y medianamente cuerda duda que la Tierra haya existido cuando en ella *no podía* haber ninguna clase de vida, ninguna clase de sensación, ningún "término central"; y, consiguientemente, toda la teoría de Mach y Avenarius, de la cual se desprende que la Tierra es un complejo de sensaciones ("los cuerpos son complejos de sensaciones"), o "un complejo de elementos en los que lo psíquico es idéntico a lo físico", o "un contratermino cuyo término central no puede ser nunca igual a cero", es *oscurantismo filosófico*, la reducción del idealismo subjetivo al absurdo.

J. Petzoldt vio lo absurdo de la posición en que cayó Avenarius y se avergonzó de ella. En su *Introducción a la filosofía de la experiencia pura* (t. II) consagra todo un apartado (el 65) "a la cuestión de la realidad de los períodos anteriores (o tempranos, *frühere*) de la Tierra".

"En la doctrina de Avenarius -dice Petzoldt-, el *Yo* (*das Ich*) desempeña un papel diferente que en la de Schuppe" (advirtamos que Petzoldt declara categóricamente en varias ocasiones: nuestra filosofía ha sido fundada por *tres* hombres: Avenarius, Mach y Schuppe), "pero, a pesar de ello, un papel demasiado considerable aún para su teoría" (en Petzoldt, evidentemente, influyó el hecho de que Schuppe desenmascarase a Avenarius diciendo que, en realidad, también en su filosofía todo se mantenía sólo en el *Yo*; Petzoldt quiere corregirse). "Avenarius dice una vez -continúa Petzoldt-: "Nosotros podemos, naturalmente, figurarnos un lugar en donde el hombre aún no haya puesto nunca el pie, mas para poder *concebir* (la cursiva es de Avenarius) un medio semejante, se requiere lo que denominamos con el término *Yo* (*Ich-Bezeichnetes*), *a cuyo* (cursiva de Avenarius) pensamiento pertenece esta concepción" (*Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica*, t. 18, 1894, pág. 146, notas").

Petzoldt replica:

"La cuestión que nos importa en el aspecto gnoseológico no consiste, sin embargo, ni mucho menos, en si podemos, en general, concebir este lugar, sino en si tenemos derecho a concebirlo como existente o como que ha existido independientemente de un pensamiento individual cualquiera".

Lo que es verdad, es verdad. Los hombres pueden imaginar e "inventarse" toda clase de infiernos, toda especie de duendes; Lunacharski hasta "se ha inventado"... digamos, por eufemismo, ideas religiosas; pero la misión de la teoría del conocimiento consiste precisamente en demostrar la irrealidad, el carácter fantástico y reaccionario de estas imaginaciones.

"...Que el sistema C (es decir, el cerebro) se necesita para pensar es evidente para Avenarius y para la filosofía aquí expuesta"...

Eso no es verdad. La teoría de Avenarius en 1876 es la teoría del pensar sin cerebro. Y su teoría de 1891-1894 tampoco está, como vamos a ver, exenta, del mismo elemento de absurdidad idealista.

"...Sin embargo, ¿representa este sistema C una *condición de existencia* (la cursiva es de Petzoldt), digamos, en la era secundaria (*Sekundärzeit*) de la Tierra?" Y Petzoldt, aduciendo el razonamiento de Avenarius, citado ya por mí, acerca de lo que propiamente quieren las Ciencias Naturales y acerca de cómo podemos "imaginar asociado" al observador, replica:

"No; queremos saber si tenemos derecho a pensar que la Tierra de aquella remota época existió de la misma manera que pienso que existió ayer o hace un instante. ¿O bien es preciso, en efecto, no afirmar la existencia de la Tierra más que a condición (como quería *Willy*) de que tengamos, a lo menos, derecho a pensar que entonces existió, al mismo tiempo que la Tierra, algún sistema C, aunque fuese en la fase inferior de su desarrollo?" (sobre esta idea de Willy hablaremos en seguida).

"Avenarius elude esta extraña conclusión de Willy por medio de la idea de que quien plantea la cuestión no puede imaginarse a sí mismo fuera (*sich wegdenken*, es decir, creerse ausente) o no puede evitar el imaginarse a sí mismo (*sich hinzuzudenken*:

* J. G. Fichte. *Crítica de "Enesidemus"*, 1794, *Obras Completas*, t. I, pág. 19.

véase la *Concepción humana del mundo*, pág. 130 de la primera edición alemana). Pero Avenarius hace así del *Yo* individual de la persona que plantea la cuestión, o la idea de ese *Yo*, una condición necesaria, no del acto simple de pensar en la Tierra inhabitable, sino de nuestro derecho a pensar que la Tierra existió en aquellos tiempos.

"Es fácil evitar esos falsos derroteros si no concedemos a este *Yo* un valor teórico tan grande. Lo único que debe exigir la teoría del conocimiento, considerando las diferentes nociones aducidas sobre lo que está alejado de nosotros en el espacio y en el tiempo, es que se le pueda concebir y determinar con univocidad (*eindeutig*); todo lo demás es asunto de las ciencias especiales" (t. II, pág. 325).

Petzoldt ha bautizado de nuevo la ley de la causalidad, poniéndole el nombre de ley de la determinación unívoca, y ha establecido en su teoría, como veremos después, el *apriorismo* de dicha ley. Lo que quiere decir que del idealismo subjetivo y del solipsismo de Avenarius (¡"concede exagerada importancia a nuestro *Yo*", se dice en jerga docta!) Petzoldt se salva con ayuda de las ideas *kantianas*. La falta del factor objetivo en la doctrina de Avenarius y la imposibilidad de conciliarla con las exigencias de las Ciencias Naturales, que declaran que la Tierra (el objeto) existió mucho antes de la aparición de los seres vivos (el sujeto), obligaron a Petzoldt a aferrarse a la causalidad (determinación unívoca). La Tierra existió, puesto que su existencia anterior al hombre está causalmente unida a la existencia actual de la Tierra. En primer lugar, ¿de dónde ha venido la causalidad? A priori -dice Petzoldt-. En segundo lugar, las representaciones del infierno, de los duendes y de las "invenciones" de Lunacharski ¿no están acaso unidas por la casualidad? En tercer lugar, la teoría de los "complejos de sensaciones" resulta en todo caso destruida por Petzoldt. Este no ha superado la contradicción que ha visto en Avenarius, sino que ha caído en una confusión mayor aún, pues no puede haber más que una solución: reconocer que el mundo exterior, reflejado en nuestra conciencia, existe independientemente de nuestra conciencia. Sólo esta solución materialista es compatible realmente con las Ciencias Naturales y sólo ella elimina la solución idealista de la cuestión de la causalidad, propuesta por Petzoldt y Mach, de la que hablaremos aparte.

En el artículo titulado: *El empiriocriticismo como único punto de vista científico*, un tercer empiriocriticista, R. Willy, plantea por vez primera, en 1896, la cuestión de esta dificultad embarazosa para la filosofía de Avenarius. ¿Qué actitud adoptar frente al mundo anterior al hombre? -se pregunta Willy[*], y comienza por responder, a ejemplo de Avenarius: "Nos trasladamos *mentalmente* al pasado". Pero dice después que de ningún modo es obligado entender por experiencia la *experiencia* humana. "Porque, desde el momento que examinamos la vida de los animales en relación con la experiencia general, debemos considerar simplemente que el mundo animal -aunque se tratara del gusano más insignificante- está formado de hombres primitivos" (*Mitmenschen*) (73-74). ¡Así pues, antes del hombre, la Tierra era la "experiencia" del gusano, que, para salvar la "coordinación" de Avenarius y la filosofía de Avenarius, ejercía las funciones de "término central"! No es extraño que Petzoldt haya intentado deslindarse de tal razonamiento, que no sólo es el colmo de lo absurdo (se atribuye al gusano una concepción de la Tierra que corresponde a las teorías de los geólogos), sino que no ayuda en nada a nuestro filósofo, pues la Tierra existió no solamente antes que el hombre, sino antes que todos los seres vivos en general.

Willy volvió a tratar de esto en 1905. El gusano había desaparecido[**]. Pero la "ley de la determinación unívoca" de Petzoldt, naturalmente, no satisfizo a Willy, que veía en ella únicamente "formalismo lógico". La cuestión de la existencia del mundo antes del hombre -dice el autor-, planteada a la manera de Petzoldt ¿nos lleva quizás "nuevamente a las cosas en sí del llamado sentido común"? (¡O sea, al materialismo! ¡Qué horror!) ¿Qué significan los millones de años sin vida? "¿No será también el tiempo una cosa en sí? ¡Pues claro que no![***] Pero, en ese caso, las cosas existentes fuera del hombre son tan sólo representaciones, retazos de fantasía forjada por los hombres con fragmentos que hayamos a nuestro alrededor. ¿Y por qué no? ¿Debe temer el filósofo el torrente de la vida?.. *Yo* me digo: tira por la borda la omnisapiencia de los sistemas y aprovecha el momento (*ergreife den Augenblick*), el momento que vives: sólo él trae la felicidad" (177-178).

Bien. Bien. O materialismo o solipsismo; he aquí adónde llega R. Willy, a pesar de todas sus frases rimbombantes, en el análisis de la existencia de la naturaleza antes de que apareciera el hombre.

Resumamos. Acabamos de ver a tres augures del empiriocriticismo que, con el sudor de su frente, se han afanado por conciliar su filosofía con las Ciencias Naturales y remendar los rotos del solipsismo. Avenarius ha repetido el argumento de Fichte y ha sustituido el mundo real por un mundo imaginario. Petzoldt se ha apartado del idealismo de Fichte para acercarse al idealismo de Kant. Willy, sufriendo un fracaso con su "gusano", se ha descorazonado, dejando que se le escape de la lengua la verdad: o materialismo o solipsismo y hasta la

[*] *Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica*, t. 20, 1896, pág. 72.

[**] R. Willy. *Contra la sabiduría escolar*, 1905, págs. 173-178.

[***] De esto hablaremos especialmente con los machistas más adelante.

inexistencia de nada fuera del momento presente.

Nos queda sólo por mostrar al lector *cómo* han comprendido y cómo han expuesto esta cuestión nuestros machistas patrios. Veamos lo que dice Bazárov en sus *Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo*, pág. 11:

"Nos resta descender, bajo la dirección de nuestro fiel vademécum" (se trata de Plejánov), "hasta el último círculo, el más terrible, del infierno solipsista, al círculo donde a todo idealismo subjetivo, según la afirmación de Plejánov, amenaza la necesidad de representarse el mundo tal como lo contemplaron los ictiosauros y los arqueoptérix. "Trasladémonos mentalmente -escribe él, Plejánov- a la época en que en la Tierra no existían más que muy remotos antepasados del hombre, a la época secundaria, por ejemplo. ¿Qué era entonces del espacio, del tiempo y la causalidad? ¿De quién eran entonces formas subjetivas? ¿Eran formas subjetivas de los ictiosauros? ¿Qué mente dictaba entonces sus leyes a la naturaleza? ¿La del arqueoptérix? La filosofía de Kant no puede responder a estas preguntas. Y debe ser descartada, como inconciliable por completo con la ciencia contemporánea" (*L. Feuerbach*, pág. 117)".

Bazárov interrumpe aquí su cita de Plejánov, justamente antes de la frase siguiente, que, como veremos, es muy importante: "El idealismo dice: no hay objeto sin sujeto. La historia de la Tierra demuestra que el objeto ha existido mucho antes de que apareciera el sujeto, es decir, mucho antes de que aparecieran organismos dotados de conciencia en grado perceptible... La historia del desarrollo demuestra la verdad del materialismo".

Continuamos la cita de Bazárov;

"...Pero la cosa en sí de Plejánov ¿nos da la respuesta buscada? Recordemos que no podemos, según el mismo Plejánov, tener ninguna noción de las cosas tal como son en sí: no conocemos más que sus manifestaciones, más que los resultados de su efecto en nuestros órganos de los sentidos. "Fuera de esta acción no tienen aspecto alguno" (*L. Feuerbach*, pág. 112). Y ¿qué órganos de los sentidos existieron en la época de los ictiosauros? Evidentemente, tan sólo los órganos de los sentidos de los ictiosauros y sus semejantes. Solamente las representaciones de los ictiosauros eran entonces las manifestaciones efectivas, reales de las cosas en sí. Por consiguiente, también siguiendo a Plejánov, el paleontólogo, si quiere mantenerse en un terreno "real", debe escribir la historia de la época secundaria tal como la contemplaron los ictiosauros. Con lo cual, por tanto, no adelantaríamos nada respecto al solipsismo".

Tal es en su integridad (pedimos perdón al lector por lo largo de esta cita, pero no nos ha sido posible acortarla) el razonamiento de un machista, razonamiento que se debería perpetuar como ejemplo insuperable de confusionismo.

Bazárov cree haber "pescado" a Plejánov por la palabra. Si las cosas en sí, fuera del efecto en nuestros órganos de los sentidos, no tienen aspecto alguno -dice-, ello significa que no han existido en la época secundaria más que como "aspectos" de los órganos de los sentidos de los ictiosauros. ¿Y éste es el razonamiento de un materialista! Si el "aspecto" es el resultado del efecto de las "cosas en sí" en los órganos de los sentidos, ¿¿resultará de ello que las cosas *no existen independientemente* de todo órgano de los sentidos??

Pero admitamos por un instante que Bazárov realmente "no comprendió" las palabras de Plejánov (por inverosímil que sea el admitirlo), que no le parecieron claras. ¡Sea! Pero preguntaremos: ¿Se dedica Bazárov a entablar justas contra Plejánov (¡al que los mismos machistas erigen en único representante del materialismo!) o quiere aclarar la cuestión *acerca del materialismo*? Si Plejánov le pareció a usted poco claro o contradictorio, etc. ¿por qué no eligió a otros materialistas? ¿No será porque usted no los conoce? Pero la ignorancia no es un argumento.

Si Bazárov realmente desconoce que la premisa fundamental del materialismo es el reconocimiento del mundo exterior, de la existencia de *las cosas* fuera de nuestra conciencia e independientemente de ella, entonces estamos verdaderamente en presencia de un caso de ignorancia supina, excepcional. Recordaremos al lector que Berkeley, en el año 1710, reprochaba a los materialistas el que reconozcan los "objetos en sí", existentes independientemente de nuestra conciencia y reflejados por esta conciencia. Desde luego, cada cual es libre de tomar partido por Berkeley o por otro cualquiera *contra* los materialistas. Eso es indiscutible. Pero también lo es que hablar de los materialistas, tergiversando o pasando por alto la premisa fundamental de *todo* el materialismo, significa embrollar la cuestión sin recato.

¿Tiene razón Plejánov cuando dice que no hay para el idealismo objeto sin sujeto, y que para el materialismo el objeto existe independientemente del sujeto y es reflejado más o menos exactamente en su conciencia? Si *no* la tiene, toda persona que guarde una pizca de respeto al marxismo debiera indicar *este* error de Plejánov y, en lo que concierne al materialismo y la existencia de la naturaleza con anterioridad al hombre, *no* hacer caso a Plejánov, sino a cualquier otro: a Marx, a Engels o a Feuerbach. Y si la tiene, o si, por lo menos, usted no puede descubrir en ello ningún error, su intento de revolver las cartas y embrollar en la mente del lector la noción más elemental del materialismo, a diferencia del idealismo, es, en el terreno literario, una acción indecorosa.

Y para los marxistas que se interesan por esta cuestión, *independientemente* de cada palabreja que haya pronunciado Plejánov, citaremos la opinión de L. Feuerbach, que, como se sabe (¿quizá lo sepan

todos *menos* Bazárov?), fue materialista y por cuyo conducto Marx y Engels, como se sabe, pasaron del idealismo de Hegel a su filosofía materialista. Decía Feuerbach en su réplica a R. Haym:

"La naturaleza, que no es objeto del hombre o de la conciencia, es, claro, para la filosofía especulativa, o a lo menos para el idealismo, la "cosa en sí" de Kant" (más adelante hablaremos con detenimiento de cómo nuestros machistas confunden la cosa en sí de Kant con la cosa en sí de los materialistas), "una abstracción sin realidad; pero precisamente contra la naturaleza es contra lo que se estrella el idealismo. Las Ciencias Naturales, por lo menos en su actual estado, nos llevan necesariamente a un punto en que aún no se daban las condiciones para la existencia humana; en que la naturaleza, es decir, la Tierra, aún no era objeto de la mirada humana ni de la conciencia del hombre; en que la naturaleza era, por consiguiente, un ser que no tenía absolutamente nada de humano (*absolut unmenschliches Wesen*). El idealismo puede replicar: pero también esta naturaleza es una naturaleza pensada por ti (*von dir gedachte*). Cierto, pero de ello no se deduce que esta naturaleza no haya existido realmente en un tiempo, como tampoco se puede deducir que porque Sócrates y Platón no existan para mí si yo no pienso en ellos, no hayan tenido una existencia real en su tiempo, sin mí"*

He aquí cómo reflexionaba Feuerbach sobre el materialismo y el idealismo desde el punto de vista de la existencia de la naturaleza con anterioridad al hombre. El sofisma de Avenarius ("imaginar asociado a un observador") ha sido refutado por Feuerbach, que no conocía el "positivismo contemporáneo", pero sí, y bien, los viejos sofismas idealistas. Y Bazárov no aporta nada, lo que se dice nada, excepto la repetición de este sofisma de los idealistas: "Si yo hubiera estado presente (en la Tierra, en la época anterior a la existencia del hombre), habría visto el mundo de tal y tal manera" (*Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo*, pág. 29). Con otras palabras: ¡si yo hago este supuesto evidentemente absurdo y contrario a las Ciencias Naturales (que el hombre haya podido observar las épocas anteriores a él), ataré los cabos de mi filosofía!

Lo dicho permite juzgar del conocimiento que Bazárov tiene del asunto o de los procedimientos literarios de Bazárov, que ni siquiera menciona la "dificultad embarazosa" con que tropezaron Avenarius, Petzoldt y Willy, y además lo mete todo en un saco y presenta al lector un embrollo tan inverosímil ¡que parece no haber diferencia entre el materialismo y el solipsismo! El idealismo está representado como "realismo", ¡y al materialismo se le atribuye la negación de la existencia de las cosas, fuera de su efecto en los órganos de los sentidos! Sí, sí; o Feuerbach ignoraba la diferencia elemental entre materialismo e idealismo, o Bazárov y Cía. rehicieron completamente las verdades elementales de la filosofía.

O tomemos también a Valentínov. Miren lo que escribe este filósofo, que está, naturalmente, encantado de Bazárov: 1) "Berkeley es el fundador de la teoría correlativista de que el sujeto y el objeto se dan sólo relacionados entre sí" (148). ¡Pero esto no tiene nada que ver con el idealismo de Berkeley, absolutamente nada! ¡Es un "análisis profundo"! 2) "Las premisas fundamentales de la teoría están formuladas por Avenarius de la manera más realista, prescindiendo de las formas (!) de su interpretación (¡sólo de su interpretación!) idealista habitual" (148). ¡Como se ve, es un engaño para niños pequeños! 3) "La idea de Avenarius sobre el punto de partida del conocimiento es ésta: cada individuo se encuentra a sí mismo en un medio determinado; dicho de otro modo, el individuo y el medio son dados como términos unidos e inseparables (!) de la misma coordinación" (148). ¡Un encanto! Esto no es idealismo -Valentínov y Bazárov se han elevado por encima del materialismo y del idealismo-; esto es la "inseparabilidad" más "realista" del objeto y el sujeto. 4) "¿Es justa la afirmación inversa de que no hay contratermino sin su término central correspondiente, el individuo? Se entiende (!) que no lo es... En la era arcaica, los bosques verdeaban... y el hombre no existía" (148). ¡De manera que lo inseparable se puede separar! ¿Acaso esto no "se entiende"? 5) "Aun con todo, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la cuestión del objeto es absurda de por sí" (148). ¡Ah, cómo no! ¡Cuando no había organismos dotados de sensibilidad, las cosas eran, sin embargo, "complejos de elementos" *idénticos* a las sensaciones! 6) "La escuela de la inmanencia, representada por Schubert-Soldern y Schuppe, dio a estas (!) ideas una forma impropia y se metió en el atolladero del solipsismo" (149). ¡Estas "ideas" no contienen por sí solas nada de solipsismo, y el empiriocriticismo no es de ninguna manera una variante de la teoría reaccionaria de los inmanentistas, que mienten al declarar su simpatía por Avenarius!

Esto no es una filosofía, señores machistas, sino una retahíla incoherente de palabras.

5. ¿Piensa el hombre con el cerebro?

Bazárov responde afirmativamente, sin el menor titubeo, a esta pregunta. "Si a la tesis de Plejánov -escribe-, según la cual la "conciencia es un estado interno (? Bazárov) de la materia" se le diese una forma más satisfactoria, por ejemplo: "todo proceso psíquico es función de un proceso cerebral", no la

* L. Feuerbach. *Obras Completas*, edición Bolin y Jodl, tomo VII, Stuttgart, 1903, pág. 510; o Karl Grün. *L. Feuerbach en su epistolario y en su herencia literaria, así como en su desarrollo filosófico*, t. I, Leipzig, 1874, págs. 423-435.

discutirían ni Mach ni Avenarius"... (*Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo*, 29).

Para el ratón no hay peor fiera que el gato. Para los machistas rusos no hay peor materialista que Plejánov. ¿Acaso ha sido Plejánov, en realidad, *el único* o el primero en formular esta tesis materialista de que la conciencia es un estado interno de la materia? Y si a Bazárov no le ha gustado la fórmula del materialismo hecha por Plejánov, ¿por qué lo invoca a él y no a Engels o a Feuerbach?

Porque los machistas temen reconocer la verdad. Luchan contra el materialismo, pero hacen como que luchan contra Plejánov: procedimiento cobarde y sin principios.

Pero pasemos al empiriocriticismo. Avenarius "no discutiría" contra la idea de que el pensamiento es una función del cerebro. Estas palabras de Bazárov dicen lo contrario de la verdad. Avenarius no sólo *discute* contra la tesis materialista, sino que crea toda una "teoría" para refutar precisamente esta tesis. "Nuestro cerebro -dice Avenarius en la *Concepción humana del mundo*- no es el habitáculo, el receptáculo, el creador, no es el instrumento o el órgano, el sustentáculo o substrato, etc. del pensamiento" (pág. 76; Mach lo cita con simpatía en *Análisis de las sensaciones*, pág. 32). "El pensamiento no es el habitante o el soberano del cerebro, ni la otra mitad o el otro lado, etc.; como tampoco es un producto, ni siquiera una función fisiológica o sólo un estado en general del cerebro" (lugar citado). Y en sus *Observaciones*, Avenarius se expresa con no menos resolución: "Las representaciones" "no son funciones (fisiológicas, síquicas, sicofísicas) del cerebro" (§ 115, pág. 419, artículo citado). Las sensaciones no son "funciones síquicas del cerebro" (§ 116).

Así que, para Avenarius, el cerebro no es el órgano del pensamiento, el pensamiento no es una función del cerebro. Tomemos a Engels y encontraremos al punto fórmulas evidentemente materialistas, diametralmente opuestas a ésta. "El pensar y la conciencia -dice Engels en el *Anti-Dühring*- son productos del cerebro humano" (pág. 22 de la quinta edición alemana)[17]. Éste pensamiento está repetido muchas veces en dicha obra. En *Ludwig Feuerbach* encontramos la exposición siguiente de las ideas de Feuerbach y de las ideas de Engels: "El mundo material (*stofflich*) y perceptible por los sentidos, del que formamos parte también los hombres, es lo único real", "nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por muy desligados de los sentidos que parezcan, son el producto (*Erzelitgnis*) de un órgano material, corpóreo: el cerebro. La materia no es un producto del espíritu, y el espíritu mismo no es más que el producto supremo de la materia. Esto es, naturalmente, materialismo puro" (4a ed. alemana, pág. 18). O en la página 4: el reflejo de los procesos de la naturaleza "en el cerebro pensante"[18] etc., etc.

Este punto de vista materialista es el que rechaza Avenarius al calificar de "*fetichismo de las Ciencias Naturales*" "el pensamiento del cerebro" (*Concepción humana del mundo*, 2a ed. alemana, pág. 70). Por consiguiente, Avenarius no se hace la menor ilusión en cuanto a su cardinal divergencia en este punto con las Ciencias Naturales. Reconoce - como lo reconocen también Mach y todos los inmanentistas que las Ciencias Naturales se basan de manera espontánea e inconsciente en un criterio materialista. Reconoce y declara abiertamente que *está en desacuerdo absoluto con la "psicología dominante"* (*Observaciones*, pág. 150 y muchas otras). Esta psicología dominante opera una inadmisible "introyección" -otra nueva palabreja que se ha exprimido de los sesos nuestro filósofo-, es decir, una introducción del pensamiento en el cerebro o de las sensaciones en nosotros. Estas "dos palabras" (en nosotros, *in uns*) -dice Avenarius en el mismo lugar- son las que contienen la proposición (*Annahme*) que el empiriocriticismo pone en duda. "Esta introducción (*Hineinverlegung*) de lo visto, etc., en el hombre es lo que llamamos *introyección*" (pág. 153, § 45).

La introyección "en principio" se aparta de la "concepción natural del mundo" (*natürlicher Weltbegriff*), diciendo: "en mí" en lugar de decir "ante mí" (*vor mir*, pág. 154), "haciendo de la parte integrante del medio (real) una parte integrante del pensamiento (ideal") (op. cit.). "De lo amecánico" (nueva palabra en vez de psíquico), "que se manifiesta libre y claramente en lo dado (o en lo encontrado por nosotros, *im Vorgefundenen*), la introyección hace algo que se oculta (latenta, según la "nueva" expresión de Avenarius) misteriosamente en el sistema nervioso central" (op. cit.).

Estamos en presencia del mismo engaño que hemos visto en la memorable defensa del "realismo ingenuo", hecha por los: empiriocriticistas y los inmanentistas, Avenarius sigue en esto el consejo del pícaro personaje de Turguénev[19]: censura sobre todo los vicios que tú ves en ti. Avenarius se esfuerza en aparentar que lucha contra el idealismo, diciendo: de la introyección se suele deducir el idealismo filosófico, el mundo exterior es transformado en sensación, en representación, etc. Pero yo defiendo el "realismo ingenuo", la realidad igual de todo lo dado, del "*Yo*" y del medio, sin meter el mundo exterior en el cerebro del hombre.

Tenemos aquí exactamente la misma sofistería que hemos visto en el ejemplo de la famosa coordinación. Distrayendo la atención del lector con diatribas contra el idealismo, Avenarius defiende en realidad, bajo una terminología apenas modificada, ese mismo idealismo: El pensamiento no es función del cerebro, el cerebro no es el órgano del pensamiento, las sensaciones no son funciones del sistema nervioso, no, las sensaciones son, en una conexión, "elementos" psíquicos nada más, y en otra

(aunque "*idénticos*" en ambos casos) sólo físicos. Con una nueva terminología confusa, con nuevas palabrejas extravagantes que pretenden expresar una "teoría" nueva, Avenarius no ha dado un paso y vuelve a su proposición idealista fundamental.

Y si nuestros machistas rusos (por ejemplo, Bogdánov) no han advertido el engaño y han visto en la "nueva" defensa del idealismo una refutación del mismo, los especialistas en filosofía han dado, en cambio, en su análisis del empiriocriticismo, una apreciación sobria del fondo de las ideas de Avenarius, tal como aparece una vez eliminada la extravagante terminología.

Bogdánov escribía en 1903 (artículo: *El pensamiento autoritario* en la compilación *De la psicología de la sociedad*, pág. 119 y siguientes):

"Ricardo Avenarius ha dado el cuadro filosófico más armónico y completo del desarrollo del dualismo del espíritu y el cuerpo. La esencia de su "doctrina sobre la introyección" consiste en lo siguiente" (nosotros no observamos directamente más que los cuerpos físicos, haciendo sólo por hipótesis conclusiones acerca de las emociones ajenas, es decir, sobre lo psíquico de otro hombre). "...La hipótesis se complica por el hecho de que las emociones de otro hombre se suponen situadas en el interior de su cuerpo, son introducidas (introyectadas) en su organismo. Esta es ya una hipótesis superflua e incluso originadora de muchísimas contradicciones. Avenarius señala regularmente tales contradicciones, desplegando una serie consecutiva de fases históricas del desarrollo del dualismo y luego del idealismo filosófico: pero no tenemos ninguna necesidad de seguir aquí a Avenarius..." "La introyección sirve de explicación del dualismo del espíritu y el cuerpo".

Bogdánov, creyendo que la "introyección" iba dirigida contra el idealismo, ha picado el anzuelo de la filosofía de cátedra. Bogdánov creyó *de palabra* la apreciación de la introyección dada por el mismo Avenarius, sin advertir *el aguijón* dirigido contra el materialismo. La introyección niega que el pensamiento sea una función del cerebro, que las sensaciones sean función del sistema nervioso central del hombre; o sea, niega la verdad más elemental de la fisiología en aras de la destrucción del materialismo. El "dualismo" resulta refutado de *manera idealista* (a despecho de toda la cólera diplomática de Avenarius contra el idealismo), ya que la sensación y el pensamiento no son lo secundario, lo derivado de la materia, sino *lo primario*. Avenarius ha refutado aquí el dualismo únicamente en tanto en cuanto ha "refutado" la existencia del objeto sin sujeto, de la materia sin pensamiento, del mundo exterior independiente de nuestras sensaciones; es decir, lo ha refutado de *manera idealista*: la negación absurda de que la imagen visual del árbol es una función de mi retina, de los nervios y del cerebro, ha servido a Avenarius para reforzar la teoría del enlace "indisoluble" de la experiencia "completa", que abarca tanto nuestro "*Yo*" como el árbol, es decir, el medio.

La doctrina acerca de la introyección es una confusión que introduce subrepticiamente las patrañas idealistas y está en pugna con las Ciencias Naturales, las cuales afirman rotundamente que el pensamiento es una función del cerebro, que las sensaciones, *es decir*, las imágenes *del mundo exterior* existen *en nosotros*, suscitadas por el efecto de las cosas en nuestros órganos de los sentidos. La eliminación materialista del "dualismo del espíritu y del cuerpo" (es decir, el monismo materialista) consiste en que el espíritu no existe independientemente del cuerpo, que el espíritu es lo secundario, una función del cerebro, un reflejo del mundo exterior. La eliminación idealista del "dualismo del espíritu y del cuerpo" (es decir, el monismo idealista) consiste en que el espíritu *no es* función del cuerpo, que el espíritu es, por consiguiente, lo primario, que el "medio" y el "*Yo*" existen sólo en una conexión indisoluble de los mismos "complejos de elementos". Fuera de esas dos formas, diametralmente opuestas, de eliminar el "dualismo del espíritu y del cuerpo", no puede haber otra forma más que el eclecticismo, es decir, esa mezcla incoherente del materialismo con el idealismo. Y precisamente esa mezcla sustentada por Avenarius les ha parecido a Bogdánov y Cía. una "verdad al margen del materialismo y del idealismo".

Pero los filósofos de profesión no son tan ingenuos y confiados como los machistas rusos. La verdad es que cada uno de estos señores catedráticos titulares defiende "*su*" sistema de refutación del materialismo o, por lo menos, de "conciliación" del materialismo y el idealismo; pero, en relación con sus competidores, desenmascaran sin miramientos los incoherentes retazos de materialismo e idealismo diseminados por todos esos sistemas "contemporáneos" y "originales". Si algunos intelectuales noveles han caído en la red tendida por Avenarius, Wundt, perro viejo, se ha olido la trampa. El idealista Wundt ha arrancado sin ninguna contemplación la careta al farsante Avenarius, *alabándolo por la tendencia antimaterialista de la doctrina acerca de la introyección*.

"Si el empiriocriticismo -escribía Wundt- reprocha al materialismo vulgar que por medio del empleo de expresiones tales como: El cerebro "está dotado" de pensamiento, o "produce" el pensamiento, expresa una relación que en general no puede ser comprobada por medio de la observación y de la descripción reales" (¡para Wundt es, por lo visto, una "realidad" que el hombre piensa sin ayuda del cerebro!) "...este reproche, naturalmente, es fundado" (art. cit., págs. 47-48).

¡No faltaría más! ¡Contra el materialismo, los idealistas irán siempre con las medias tintas Avenarius y Mach! La única pena es -agrega Wundt-

que esta teoría de la introyección "no tiene relación alguna con la doctrina de la serie vital independiente, a la que, evidentemente, ha sido unida con fecha atrasada desde fuera y de un modo bastante artificioso" (pág. 365).

La introyección -dice O. Ewald- "no se debe considerar sino ficción del empiriocriticismo que éste necesita para encubrir sus errores" (op. cit., pág. 44). "Así nos encontramos ante una contradicción singular: de una parte, la eliminación de la introyección y el restablecimiento del concepto natural del mundo deben devolver al mundo su carácter de realidad viva; de otra parte, por medio de la coordinación de principios, el empiriocriticismo lleva a la teoría puramente idealista de la correlatividad absoluta del contratermino y del término central. De ese modo Avenarius da vueltas en un redondel. Parte a pelear contra el idealismo, pero antes de cruzar las armas las depone ante él. Ha querido soltar el mundo de los objetos del yugo del sujeto para volverlo a uncir en el acto al mismo. Lo que sí destruye realmente con su crítica es más bien una caricatura del idealismo y no su verdadera forma de expresión gnoseológica" (op. cit., págs. 64-65).

"En su apotegma frecuentemente citado -dice Norman Smith- de que el cerebro no es ni el receptáculo, ni el órgano, ni el sustentáculo del pensamiento, Avenarius rehúsa los únicos términos que tenemos para definir las relaciones entre uno y otro" (art. cit., pág. 30).

Tampoco es extraño que la teoría de la introyección aprobada por Wundt despierte la simpatía del franco espiritualista Jacobo Ward*, que hace una guerra constante "al naturalismo y al agnosticismo", especialmente a Tomás Huxley (no porque fuese un materialista poco definido y resuelto, como le reprochaba Engels, sino) porque bajo su agnosticismo se ocultaba, en el fondo, el materialismo.

Anotemos que el machista inglés Carlos Pearson, haciendo caso omiso de toda clase de sutilezas filosóficas y no reconociendo ni la introyección, ni la coordinación, ni "el descubrimiento de los elementos del mundo", obtiene el resultado ineludible del machismo privado de semejantes "tapujos", a saber: puro idealismo subjetivo. Pearson no se las entiende con "elementos" algunos. Las "percepciones de los sentidos" (*sense-impressions*) son su primera y última palabra. El no pone en duda ni por un momento que el hombre piensa con el cerebro. Y la contradicción entre esta tesis (la única conforme con la ciencia) y el punto de partida de su filosofía queda al desnudo, saltando a la vista. Al combatir el concepto de materia, según el cual ésta es algo que existe independientemente de nuestras percepciones de los sentidos, Pearson pierde los estribos (cap. VII de su *Gramática de la Ciencia*). Repitiendo todos los argumentos de Berkeley, Pearson declara que la materia no es nada. Pero cuando se trata de las relaciones del cerebro y el pensamiento, declara resuelto: "De la voluntad y la conciencia, asociadas a un mecanismo material, no podemos inferir nada que se parezca a la voluntad y la conciencia sin dicho mecanismo"**. Pearson hasta formula una tesis, como resumen de la parte correspondiente de sus investigaciones: "La conciencia no tiene sentido alguno al margen de un sistema nervioso análogo al nuestro; es ilógico afirmar que toda la materia es consciente" (pero es lógico suponer que toda la materia posee una propiedad esencialmente parecida a la sensación, la propiedad de reflejar); "y más aún que la conciencia o la voluntad puedan existir fuera de la materia" (op.cit. pág. 75, tesis 2). ¡La confusión de Pearson es tremenda! La materia no es otra cosa que grupos de percepciones de los sentidos: tal es su premisa, tal es su filosofía. O sea, la sensación y el pensamiento son lo primario; la materia, lo secundario. ¡Pero no, la conciencia sin materia no existe, y ni siquiera, según parece, sin sistema nervioso! Es decir, la conciencia y la sensación son lo secundario. El agua reposa sobre la Tierra, la Tierra sobre una ballena, la ballena sobre el agua. Los "elementos" de Mach, la coordinación y la introyección de Avenarius no aclaran nada este embrollo, lo único que hacen es oscurecer la cosa, despistar con una jerigonza de erudición filosófica.

Igual jerigonza, y para hablar de ella bastan dos palabras, es la terminología especial de Avenarius, que ha creado infinidad de "notales", "securales", "fidenciales", etc., etc. Nuestros machistas rusos guardan la mayor parte de las veces un púdico silencio ante este docto galimatías; tan sólo de vez en cuando bombardean al lector (para atolondrado mejor) con algún "existencial", etc. Pero si bien es cierto que la gente candorosa ve en esta fraseología una biomecánica especial, no lo es menos que los filósofos alemanes -aun siendo aficionados a las palabras "eruditas"- se burlan de Avenarius. Decir "natal" (de *notus*, conocido) o decir que conozco tal o cual cosa es completamente lo mismo, afirma Wundt en el apartado titulado: *Carácter escolástico del sistema empiriocriticista*. En efecto, esto es escolástica de lo más pura y completa. R. Willy, uno de los más fieles discípulos de Avenarius, ha tenido el valor de confesado con franqueza. "Avenarius soñaba -dice él con una biomecánica, pero la vida del cerebro sólo puede llegarse a comprender por medio de descubrimientos reales y no como ha intentado hacerla Avenarius. La biomecánica de Avenarius no se apoya absolutamente en ninguna observación nueva; su rasgo característico es la construcción puramente esquemática de conceptos; agreguemos

* James Ward. *Naturalismo y Agnosticismo*, 33 edición, Londres, 1906, t. II, págs. 171, 172.

** *La gramática de la ciencia*, 2a edición, Londres, 1900, pág. 58.

además que las construcciones resultantes no tienen siquiera el carácter de hipótesis que ofrezcan una perspectiva determinada: no son más que simples patrones especulativos (*blosse Spekulierschablonen*) que nos tapan, cual un muro, la perspectiva"[*].

Los machistas rusos se asemejarán bien pronto a esos petimetres que se entusiasman con un sombrerito arrinconado ya por los filósofos burgueses de Europa.

6. Sobre el solipsismo de Mach y Avenarius.

Hemos visto que el punto de partida y la premisa fundamental de la filosofía del empiriocriticismo es el idealismo subjetivo. El mundo es nuestra sensación: tal es la premisa fundamental, velada, pero en nada alterada por la palabreja "elemento" ni por las teorías de "la serie independiente", de la "coordinación" y de la "introyección". Lo absurdo de esta filosofía es que lleva al solipsismo, a reconocer que sólo existe el individuo que filosofa. Pero nuestros machistas rusos aseguran al lector que la "acusación" de "idealismo y hasta de solipsismo", lanzada contra Mach, es "subjetivismo extremo". Así habla Bogdánov en su prólogo al *Análisis de las sensaciones*, pág. XI, y lo repite tras él, en los más diversos tonos, toda la caterva machista.

Después de haber examinado los tapujos con que Mach y Avenarius embozan su solipsismo, debemos añadir ahora una cosa: el "subjetivismo extremo" de los asertos es íntegramente lo que padecen Bogdánov y Cía., pues los escritores de las más diferentes direcciones hace ya tiempo que descubrieron en las publicaciones de filosofía el pecado capital de la doctrina de Mach tras todos sus disfraces. Nos limitaremos a un simple *resumen* de opiniones, que demuestran suficientemente que *el desconocimiento* de nuestros machistas es "subjetivo". Haremos notar también que casi todos los filósofos de profesión simpatizan con los diferentes tipos de idealismo: el idealismo en modo alguno es a sus ojos, como para nosotros, los marxistas, un reproche; pero ellos dejan constancia de la dirección filosófica *efectiva* de Mach, oponiendo a un sistema de idealismo otro sistema, también idealista, que les parece más consecuente.

O. Ewald escribe en su libro consagrado al análisis de las doctrinas de Avenarius; "El creador del empiriocriticismo" se condena, *volens-nolens*[**], al solipsismo (op. cit., págs. 61-62).

Hans Kleinpeter, discípulo de Mach, que, en su prefacio a *Conocimiento y Error*, pone particularmente de relieve su solidaridad con él, dice: "Mach es precisamente un ejemplo de la compatibilidad del idealismo gnoseológico con las exigencias de las Ciencias Naturales" (¡todo es "compatible" con todo para los eclécticas!), "ejemplo que demuestra que las últimas pueden muy bien tener al solipsismo por punto de partida, sin detenerse en él" (*Archiv für systematische Philosophie*[20], tomo VI, 1900, pág. 87).

E. Lucka, en el examen de *Análisis de las sensaciones de Mach*, dice: Si se dejan a un lado los equívocos (*Missverstdndnisse*), "Mach se coloca en el terreno del idealismo puro". "No se llega a comprender por qué Mach insiste en negar que es berkeliano" (*Kantstudien*[21], tomo VIII, 1903, págs. 416, 417).

G. Jerusalem, kantiano de los más reaccionarios, con el que se solidariza Mach en el mismo prefacio ("afinidad más estrecha" de ideas de lo que Mach antes creyera: pág. X, prólogo a *Conocimiento y Error,* 1906): "El fenomenismo consecuente conduce al solipsismo", ¡y por eso hay que tomar algo de Kant! (v. *Idealismo crítico y Lógica pura*, 1905, pág. 26).

R. Hönigswald: "...La alternativa para los inmanentistas y los empiriocriticistas es: o el solipsismo o la metafísica a lo Fichte, Schelling o Hegel" (*La doctrina de Hume sobre la realidad del mundo exterior*, 1904, pág. 68).

El físico inglés Oliver Lodge, en el libro en que vapulea al materialista Haeckel, habla incidentalmente, como de algo muy conocido, de los "solipsistas semejantes a Mach y Pearson" (Sir Oliver Lodge. *La vida y la materia*, París, 1907, pág. 15).

La revista Nature[22], órgano de los naturalistas ingleses, ha manifestado, bajo la firma del geómetra E. T. Dixon, una opinión muy concreta sobre el machista Pearson, opinión que vale la pena aducir, y no por su novedad, sino porque los machistas rusos han tomado ingenuamente el embrollo filosófico de Mach por la "filosofía de las Ciencias Naturales" (Bogdánov, pág. XII y otras del prefacio al *Análisis de las sensaciones*).

"Toda la obra de Pearson -escribía Dixon- se basa en la tesis de que, como no podemos percibir directamente nada más que las impresiones de los sentidos (*sense-impressions*), por tanto, las cosas de que hablamos habitualmente cual de cosas objetivas o exteriores no son más que impresiones de los sentidos o grupos de estas impresiones. Pero el catedrático Pearson admite la existencia de otras conciencias, además de la suya, y la admite no sólo implícitamente, al dirigirse a ellas con su libro, sino también en forma explícita en muchos pasajes". Pearson infiere la existencia de otra conciencia además de la suya por analogía, observando los movimientos de los cuerpos de otras personas: ¡pero ya que las conciencias de otros son reales, debe admitirse la existencia de otros hombres fuera de mí ¡"Naturalmente, no podríamos refutar de esta manera

---

[*] R. Willy. *Contra la sabiduría escolar*, pág. 169. Naturalmente, el pedante de Petzoldt no haría semejante confesión. Rumia la escolástica "biológica" de Avenarius con la satisfacción del filisteo (t. I, cap. II).

[**] Lo quiera o no. (*N. de la Edit.*)

al idealista consecuente que afirmase que no sólo los objetos exteriores, sino también las conciencias ajenas son irreales y existen únicamente en su imaginación; pero admitir la realidad de las conciencias de los demás es admitir la realidad de los medios por los cuales colegimos esas conciencias, es decir... la realidad del aspecto exterior de los cuerpos humanos". La salida de esta dificultad está en admitir la "hipótesis" de que a nuestras percepciones de los sentidos corresponde, fuera de nosotros, una realidad objetiva. Esta hipótesis explica de manera satisfactoria nuestras percepciones de los sentidos. "No puedo poner seriamente en duda que el mismo catedrático Pearson crea en ellas, como todo el mundo. Pero si tuviera que confesarlo de un modo explícito, se vería obligado a volver a escribir casi todas las páginas de su *Gramática de la Ciencia*"[*].

La filosofía idealista que tanto entusiasma a Mach mueve a risa a los naturalistas que piensan.

Citemos, para acabar, la apreciación del físico alemán L. Boltzmann. Los machistas tal vez digan, como ya lo ha dicho F. Adler, que este físico pertenece a la antigua escuela. Pero no se trata *ahora*, ni mucho menos, de las teorías de la Física, sino de la cuestión filosófica fundamental. Boltzmann ha escrito contra los individuos que "se dejan seducir por los nuevos dogmas gnoseológicos": "La desconfianza en las nociones que podemos obtener únicamente de las percepciones directas de los sentidos ha llevado a un extremo diametralmente opuesto a la candorosa fe de antes. Se dice: nos son dadas sólo las percepciones de los sentidos, y, por tanto, no tenemos derecho a avanzar ni un paso más. Pero si esas gentes fueran consecuentes, deberían plantear la cuestión subsiguiente: ¿nos fueron dadas también nuestras propias percepciones sensoriales de ayer? Directamente nos es dada tan sólo la percepción de los sentidos o tan sólo el pensamiento: precisamente el pensamiento que pensamos en el momento dado. Es decir, que para ser consecuente, hay que negar, no solamente la existencia de las otras personas, a excepción de mi propio *Yo*, sino, además, la existencia de todas las representaciones pretéritas"[**].

Este físico deja con plena razón malparado el punto de vista "fenomenológico", supuestamente "nuevo", de Mach y Cía., tildándolo de viejo absurdo del idealismo filosófico subjetivo.

Sí, de ceguera "subjetiva" padecen los que "no han notado" que el error capital de Mach es el solipsismo.

[*] *Nature*, 1892, 21 de julio, pág. 269.

[**] Ludwig Bolzmann. *Artículos Populares*, Leipzig, 1905, pág. 132. Véanse pág. 168, 177, 187 y otras.

Capítulo II. La teoría del conocimiento del empiriocriticismo y la del materialismo dialectico. II.

1. La "cosa en sí" o V. Chernov refuta a Engels.

Nuestros machistas han escrito tanto de la "cosa en sí" que, si se reuniera todo, se formarían montañas enteras de papel impreso. La "cosa en sí" es la verdadera *bête noire* (pesadilla) de Bogdánov y Valentínov, Bazárov y Chernov, Berman y Yushkévich. No hay epítetos "fuertes" que no le propinen ni burlas que no le hagan. ¿Pero contra quién combaten a propósito de esa malhadada "cosa en sí"? Aquí comienza la división en partidos políticos de los filósofos rusos que profesan la doctrina de Mach. Todos los machistas que pretenden ser marxistas combaten la "cosa en sí" *de Plejánov*, a quien acusan de haberse extraviado, haber caído en el kantismo y haberse apartado de Engels. (De la primera acusación hablaremos en el capítulo IV; aquí lo haremos de la segunda.) El machista señor Chernov, populista y enemigo jurado del marxismo, emprende derecho la campaña *contra Engels* con motivo de la "cosa en sí".

Causa rubor confesarlo, pero sería un pecado ocultarlo: esta vez la hostilidad abierta contra el marxismo ha hecho del señor Víctor Chernov un adversario literario *más* sistemático que nuestros compañeros de partido y opositores en filosofía[23]. Pues únicamente por *no tener la conciencia limpia* (¿o tal vez también por desconocer el materialismo?) los machistas que pretenden ser marxistas han dejado diplomáticamente a un lado a Engels, se han desentendido por completo de Feuerbach y no han hecho más que ir y venir en torno de Plejánov sin avanzar un paso. Eso es precisamente no moverse del sitio, enzarzarse en tediosos y mezquinos dimes y diretes, poner pegas a un discípulo de Engels, eludiendo cobardemente el análisis directo de las concepciones del maestro. Y como el objeto de estas someras notas es demostrar el carácter reaccionario del machismo y la justedad del materialismo de Marx y Engels, no nos ocuparemos del alboroto armado alrededor de Plejánov por los machistas que pretenden ser marxistas, e iremos directamente a Engels, refutado por el empiriocriticista señor Chernov. En sus *Estudios filosóficos y sociológicos* (Moscú, 1907; colección de artículos escritos, salvo raras excepciones, antes de 1900), el artículo titulado *Marxismo y filosofía trascendental* comienza sin rodeos por una tentativa de contraponer Marx a Engels y por acusar a este último de que profesa un "materialismo ingenuamente dogmático", y comparte el "más grosero dogmatismo materialista" (págs. 29 y 32). El señor Chernov declara como ejemplo "suficiente" de ello las reflexiones de Engels contra la cosa en sí de Kant y contra la pauta filosófica de Hume. Comencemos por estas reflexiones.

Engels declara en su *Ludwig Feuerbach* que el

materialismo y el idealismo son las direcciones filosóficas fundamentales. El materialismo estima que la naturaleza es lo primario, y el espíritu lo secundario; pone el ser en primer plano, y el pensar en el segundo. El idealismo hace todo lo contrario. Engels concede una importancia capital a esta diferencia radical de los "dos grandes campos" en que se dividen los filósofos de las "distintas escuelas" del idealismo y del materialismo y acusa claramente de "confusionismo" a los que emplean los términos de idealismo y materialismo en un sentido distinto.

"El problema supremo de toda la filosofía", "el gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna" -dice Engels- es "el problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza". Dividiendo a los filósofos en "dos grandes campos" desde el punto de vista de este problema fundamental, Engels indica que dicha cuestión filosófica fundamental "encierra además otro aspecto", a saber: "¿Qué relación guardan nuestras pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real; podemos nosotros, en nuestras ideas y conceptos acerca del mundo real, formarnos una imagen exacta de la realidad?"[*]

"Esta pregunta es contestada afirmativamente por la gran mayoría de los filósofos" -dice Engels, incluyendo aquí no sólo a todos los materialistas, sino también a los idealistas más consecuentes, por ejemplo, al idealista absoluto Hegel, que tenía el mundo real por la realización de una "idea absoluta" eterna, afirmando además que el espíritu humano, al conocer exactamente el mundo real, conoce en ese mundo, y a través de ese mundo, la "idea absoluta".

"Pero, al lado de éstos" (es decir, al lado de los materialistas y los idealistas consecuentes), "hay otra serie de filósofos que niegan la posibilidad de conocer el mundo, o por lo menos de conocerlo de un modo completo. Entre ellos tenemos, de los contemporáneos, a Hume y Kant, que han desempeñado un papel muy considerable en el desarrollo de la filosofía"[24]...

Con estas palabras de Engels en ristre, el señor Chernov se lanza al ataque. Refiriéndose a la palabra "Kant", hace la siguiente observación:

"En 1888 era bastante raro llamar "contemporáneos" a filósofos como Kant y, en particular, como Hume. En ese tiempo era más natural oír los nombres de Cohen, Lange, Riehl, Laas, Liebmann, Hering y otros. Pero Engels, por lo visto, no estaba fuerte en filosofía "contemporánea" (pág. 33, nota 2).

El señor Chernov es fiel a sí mismo. Tanto en las cuestiones económicas como filosóficas conserva su semejanza con el Voroshílov de Turguénev[25], un Séneca que tan pronto hace trizas al ignorante Kautsky[**] como al ignorante Engels ¡con simples apelaciones a nombres de "sabios"! Lo triste del caso es que todas las autoridades invocadas por el señor Chernov son los mismos neokantianos de quienes Engels, *en la misma página* de su *Ludwig Feuerbach*, califica de *reaccionarios* teóricos que intentan reanimar el cadáver de las doctrinas de Kant y Hume refutadas ya hace tiempo. ¡El bueno del señor Chernov no ha comprendido que Engels, con su razonamiento, refuta precisamente a esos prestigiosos (para el machismo) y embrolladores catedráticos!

Tras de indicar que Hegel había aportado ya argumentos "decisivos" contra Hume y Kant y que Feuerbach los había completado con más ingenio que profundidad, continúa Engels:

"La refutación más contundente de estos subterfugios (o invenciones, *Schrullen*), como de todos los demás subterfugios filosóficos, es la práctica, o sea, el experimento y la industria. Si podemos demostrar la exactitud de nuestro modo de concebir un proceso natural, reproduciéndolo nosotros mismos, creándolo como resultado de sus mismas condiciones, y si, además, lo ponemos al servicio de nuestros propios fines, daremos al traste con la "cosa en sí" incapturable (o inconcebible: *unfassbaren*, importante palabra omitida tanto en la traducción de Plejánov como en la del señor Chernov) de Kant. Las sustancias químicas producidas en el mundo animal y vegetal siguieron siendo "cosas en sí" inasequibles hasta que la química orgánica comenzó a producirlas unas tras otras; con ello, la "cosa en sí" se convirtió en una "cosa para nosotros", como, por ejemplo, la alizarina, materia colorante de la rubia, que hoy ya no se extrae de la raíz de esta planta, sino que se obtiene del alquitrán de hulla, procedimiento mucho más barato y más sencillo" (pág. 16 de la obra cit.)[26].

Al aducir este razonamiento, el señor Chernov se sale definitivamente de sus casillas y hace trizas por completo al pobre Engels. Escuchen: "Ningún neokantiano se extrañará, naturalmente, de que se pueda obtener la alizarina del alquitrán de hulla de un modo "más barato y más sencillo". Pero que además de la alizarina se pueda conseguir de ese mismo alquitrán, con la misma economía, la refutación de la "cosa en sí", esto, naturalmente, parecerá –no sólo a

[*] F. Engels. *L. Feuerbach* etc., 4" edición alemana, pág. 15; traducción rusa, edición de Ginebra de 1905, págs. 12-13. El señor V. Chernov traduce *Spiegelbild* por "imagen especular", acusando a Plejánov de que transmite la teoría de Engels "*de manera considerablemente debilitada*": en ruso -dice- se emplea sencillamente la palabra "imagen" y no la expresión "imagen especular". Este reproche es infundado; *Spiegelbild* se usa en alemán también en el sentido de Abbild (reflejo, imagen).

[**] V. Ilín. *La cuestión agraria*, parte I, San Petersburgo, 1908, pág. 195. (Véase V. I. Lenin. Obras Completas, 5ª ed. en ruso, t. 5, pág. 147. *N. de la Edit.*)

los neokantianos- un descubrimiento notable y sin precedentes".

"Engels, por lo visto, al enterarse de que la "cosa en sí" es, según Kant, incognoscible, invirtió el teorema y creyó que todo lo ignoto es cosa en sí..." (pág. 33).

¡Vamos, señor discípulo de Mach, mienta usted, pero hasta cierto límite! ¡Pues tergiversa a la vista del público la cita de Engels que usted pretende "destrozar" sin haber siquiera comprendido de qué se trata!

Primero, no es cierto que Engels "procure la refutación de la cosa en sí". Engels dice explícita y claramente que refuta la cosa en sí *incapturable* (o incognoscible) *de Kant*. El señor Chernov embrolla el concepto materialista de Engels de la existencia de las cosas independientemente de nuestra conciencia. Segundo, si el teorema de Kant afirma que la cosa en sí es incognoscible, el teorema "*inverso*" será: "*lo incognoscible* es una cosa en sí" y el señor Chernov *ha sustituido* la palabra incognoscible con la palabra *ignoto* ¡sin comprender que con una tal sustitución ha embrollado y falseado una vez más la concepción materialista de Engels!

El señor Chernov está tan desorientado por los reaccionarios de la filosofía oficial que ha tomado por maestros que se ha puesto a escandalizar y a gritar contra Engels *sin haber comprendido nada, lo que se dice nada*, del ejemplo citado. Intentaremos explicar a este representante del machismo de qué se trata aquí.

Engels dice explícita y claramente que refuta a la vez a Hume y a Kant. No obstante, en Hume no encontramos "cosas en sí incognoscibles". ¿Qué tienen, pues, de común estos dos filósofos? El *interponer por principio* una barrera entre las "apariencias" y lo que aparece, entre la sensación y lo que se siente, entre la cosa para nosotros y la "cosa en sí"; por lo demás, Hume no quiere saber nada de la "cosa en sí", cuya propia idea tiene él por inadmisible en filosofía, por "metafísica" (como dicen los humistas y kantianos); Kant, en cambio, admite la existencia de la "cosa en sí", pero la declara "incognoscible", diferente por principio del fenómeno, perteneciente a una región distinta por principio, a la región del "trasmundo" (*Jenseits*), impenetrable para el saber, pero accesible para la fe.

¿En qué consiste la esencia de la objeción de Engels? Ayer no sabíamos que en el alquitrán de hulla existiese alizarina. Hoy nos hemos enterado de que existe[27]. Y se nos ocurre preguntar; ¿existía ayer la alizarina en el alquitrán de hulla?

Pues claro que sí. El dudarlo sería mofarse de las Ciencias Naturales contemporáneas.

Y si esto es así, surgen tres importantes conclusiones gnoseológicas:

1) Existen cosas independientemente de nuestra conciencia, independientemente de nuestra sensación, fuera de nosotros, pues es indudable que la alizarina existía ayer en el alquitrán de hulla, como es indudable que nosotros nada sabíamos ayer de esta existencia, que de esa alizarina no percibíamos ninguna sensación.

2) No existe, ni puede existir absolutamente, ninguna diferencia de principio entre el fenómeno y la cosa en sí. Existe simplemente diferencia entre lo que es conocido y lo que aún no es conocido. En cuanto a las invenciones filosóficas acerca de la existencia de límites especiales entre lo uno y lo otro, acerca de que la cosa en sí está situada en el "trasmundo" de los fenómenos (Kant), o que se puede y debe levantar una barrera filosófica entre nosotros y el problema del mundo ignoto aún en tal o cual aspecto, pero existente fuera de nosotros (Hume), todo eso son meras sandeces, *Schrulle*, un ardid, una patraña.

3) En la teoría del conocimiento, como en todos los otros dominios de la ciencia, hay que razonar con dialéctica, o sea, no suponer jamás que nuestro conocimiento es acabado e inmutable, sino indagar de qué manera *el conocimiento* nace de *la ignorancia*, de qué manera el conocimiento incompleto e inexacto llega a ser más completo y más exacto.

Una vez han adoptado ustedes el punto de vista de que el desarrollo del conocimiento humano parte de la ignorancia, verán que millones de ejemplos tan sencillos como el descubrimiento de la alizarina en el alquitrán de hulla, millones de observaciones sacadas no solamente de la historia de la ciencia y de la técnica, sino también de la vida cotidiana de todos y cada uno de nosotros, muestran al hombre la transformación de las "cosas en sí" en "cosas para nosotros", la aparición de "fenómenos", cuando nuestros órganos sensoriales reciben un impulso de fuera procedente de tales o cuales objetos, y la desaparición de los "fenómenos", cuando uno u otro obstáculo impide que un objeto, cuya existencia conocemos a ciencia cierta, produzca impresión en nuestros órganos sensoriales, La única e inevitable conclusión que de aquí saca todo el mundo en la práctica humana viva y que el materialismo coloca conscientemente como base de su gnoseología consiste en que fuera de nosotros e independientemente de nosotros existen objetos, cosas, cuerpos, que nuestras sensaciones son imágenes del mundo exterior. La teoría inversa de Mach (los cuerpos son complejos de sensaciones) es una deplorable sandez idealista. Y el señor Chernov, con su "análisis" de Engels, ha mostrado una vez más que es un Séneca: ¡el sencillo ejemplo de Engels le ha parecido "extraño e ingenuo"! Como no sabe distinguir entre el eclecticismo magisterial y la consecuente teoría materialista del conocimiento, no admite más filosofía que la existente en las patrañas de los "doctos".

No es posible ni necesario examinar todos los demás razonamientos del señor Chernov, pues son

igualmente presuntuosas necedades (¡como la afirmación de que el átomo es una cosa en sí para los materialistas!). Citaremos solamente una reflexión sobre Marx relacionada con nuestro tema (y que parece haber desorientado a algunos); según esta reflexión, Marx discrepa de Engels. Se trata de la *segunda* tesis de Marx sobre Feuerbach y de cómo traduce Plejánov la palabra *Diesseitigkeit* (La terrenalidad).

Veamos esta segunda tesis:

"El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o la irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico"[28].

En lugar de escribir: "demostrar la terrenalidad del pensamiento" (traducción literal), Plejánov escribe: demostrar que el pensamiento "no se para en el lado de acá de los fenómenos". Y el señor Chernov exclama: "la contradicción entre Engels y Marx queda superada con extraordinaria sencillez", "resulta que Marx, al igual que Engels, había afirmado la cognoscibilidad de las cosas en sí y el trasmundo del pensamiento" (obra cit., pág. 34, nota).

¡Cualquiera ata cabos con este Séneca, que viene a enmarañar con cada frase el laberinto de la confusión! Es ignorancia, señor Víctor Chernov, desconocer que todos los materialistas admiten la cognoscibilidad de las cosas en sí. Es ignorancia, señor Víctor Chernov, o negligencia supina, omitir ya *la primera* frase de la tesis, sin pensar que la expresión "verdad objetiva" (*gegenständliche Wahrheit*) del pensamiento *no* significa *otra cosa que la existencia* de los objetos (="cosas en sí"), reflejados *verdaderamente* por el pensamiento. Es de incultos, señor Víctor Chernov, afirmar que de la versión dada por Plejánov (Plejánov ha hecho una versión y no una traducción) "resulta" que Marx defiende el trasmundo del pensamiento. Porque los humistas y los kantianos son los únicos que detienen el pensamiento humano en el "lado de acá de los fenómenos". Para todos los materialistas, comprendidos los materialistas del siglo XVII que el obispo Berkeley pretendía exterminar (véase la *Introducción*), los "fenómenos" son "cosas para nosotros" o copias "de los objetos en sí". Claro que la versión libre de Plejánov no es obligatoria para quienes deseen conocer el pensamiento de Marx en su primera fuente, pero sí es obligado meditar en el razonamiento de Marx y no salirse por la tremenda a lo Séneca.

Es interesante observar que si entre personas que se dicen socialistas encontramos falta de deseo o incapacidad para profundizar en las "tesis" de Marx, a veces hay autores burgueses especializados en filosofía que dan pruebas de una mayor escrupulosidad. Conozco a uno de estos autores que ha estudiado la filosofía de Feuerbach y, en relación con ella, ha analizado las "tesis" de Marx. Este autor es Alberto Levy, que ha consagrado el tercer capítulo de la segunda parte de su libro sobre Feuerbach al análisis de la influencia de Feuerbach sobre Marx*. Sin detenernos a mirar si Levy interpreta siempre bien a Feuerbach y cómo critica a Marx desde el punto de vista burgués corriente, citaremos tan sólo la apreciación que le merece el contenido filosófico de las famosas "tesis" de Marx. A propósito de la primera tesis, Alberto Levy dice: "Marx reconoce, por una parte, con todo el materialismo anterior y con Feuerbach, que a nuestras representaciones de las cosas corresponden objetos reales e individuales (independientes, *distincts*), existentes fuera de nosotros"...

Cómo ve el lector, Alberto Levy comprendió inmediatamente con claridad la posición fundamental, no sólo del materialismo marxista, sino de todo el materialismo, "de *todo*" el materialismo "*anterior*": el reconocimiento de los objetos reales fuera de nosotros, objetos a los cuales "corresponden" nuestras nociones. Este abecé de *todo* el materialismo en general es ignorado tan sólo por los machistas rusos. Levy continúa:

"...Por otra parte, Marx lamenta que el materialismo haya dejado al idealismo que se cuide de apreciar la significación de las fuerzas activas" (es decir, de la práctica humana). "A juicio de Marx, hay que arrancar al idealismo estas fuerzas activas para integrarlas también en el sistema materialista; pero, naturalmente, hace falta dar a estas fuerzas el carácter real y sensible que el idealismo no ha podido reconocer en ellas. Así, el pensamiento de Marx es el siguiente: del mismo modo que a nuestras nociones corresponden objetos reales existentes fuera de nosotros, también corresponde a nuestra actividad fenoménica una actividad real fuera de nosotros, una actividad de las cosas; en este sentido, la humanidad participa en lo absoluto, no sólo por medio del conocimiento teórico, sino, además, por medio de la actividad práctica; y toda la actividad humana adquiere así la dignidad y la grandeza que le permiten ir a la par con la teoría: la actividad revolucionaria adquiere desde este momento una significación metafísica..."

Alberto Levy es catedrático. Y ningún catedrático que se precie de ello puede menos de motejar de metafísicos a los materialistas. Para los catedráticos idealistas, adeptos de Hume y Kant, todo materialismo es "metafísica" porque ve tras el fenómeno (la cosa para nosotros) lo real fuera de

---

* Albert Levy. *La filosofía de Feuerbach y su influencia en la literatura alemana*, París, 1904, págs. 249-338: influencia de Feuerbach sobre Marx; págs. 290-298: análisis de las "tesis".

nosotros; por eso Levy tiene razón, en el fondo, cuando dice que, para Marx, a la "actividad fenoménica" de la humanidad corresponde la "actividad de las cosas", es decir, la práctica de la humanidad no sólo tiene una significación fenoménica (en el sentido que Hume y Kant ponen en la palabra), sino también una significación objetiva real. El criterio de la práctica, como veremos detalladamente en su lugar (§ 6), tiene un significado diferente por completo en Mach y en Marx. "La humanidad participa en lo absoluto"; esto quiere decir: el conocimiento del hombre refleja la verdad absoluta (véase más abajo, § 5), la práctica de la humanidad, contrastando nuestras nociones, confirma en ellas lo que corresponde a la verdad absoluta. Levy continúa:

"...En llegando a este punto, Marx tiene que afrontar, naturalmente, la objeción de la crítica. Ha admitido la existencia de las cosas en sí, cuya traducción humana es nuestra teoría; no puede eludir la objeción habitual: ¿qué os asegura la fidelidad de la traducción? ¿Qué os prueba que el pensamiento humano os da una verdad objetiva? A esta objeción responde Marx en su segunda tesis" (pág. 291).

Cómo ve el lector, ¡Levy no duda ni un instante que Marx admite la existencia de las cosas en sí!

2. Del "transito", o como V. Bazárov "arregla" a Engels.

Pero si bien es cierto que los machistas rusos, que pretenden ser marxistas, han soslayado diplomáticamente una de las declaraciones más enérgicas y determinadas de Engels, no lo es menos que han "arreglado" enteramente a la manera de Chernov *otra* declaración del mismo autor. Por fastidiosa y difícil que sea la labor de corregir las alteraciones y de formaciones del sentido de los textos citados, quien quiera hablar de los machistas rusos no podrá eludirla.

He aquí cómo Bazárov arregla a Engels.

En el artículo *Sobre el materialismo histórico*[*], Engels dice de los agnósticos ingleses (filósofos que siguen la pauta de Hume) lo que sigue:

"...Nuestro agnóstico admite también que todos nuestros conocimientos se basan en las informaciones (*Mitteilungen*) que recibimos por medio de nuestros sentidos..."

Así pues, anotaremos para nuestros machistas que el agnóstico (humista) también parte de *las sensaciones* y no admite ninguna otra fuente de conocimiento. El agnóstico es un "*positivista*" puro, ¡que se enteren los partidarios del "positivismo contemporáneo"!

"...Pero ¿cómo podemos saber -añade (el agnóstico)- si nuestros sentidos nos transmiten unas imágenes (*Abbilder*) exactas de los objetos por ellos percibidos? Y nos sigue diciendo: cuando yo hablo de las cosas o de sus propiedades, no me refiero, en realidad, a estas cosas o a sus propiedades de por sí, acerca de las cuales no puedo saber nada a ciencia cierta, sino solamente a las impresiones que dejan en mis sentidos..."[29]

¿Cuáles son las dos pautas de las direcciones filosóficas que aquí contrapone Engels? Una es que los sentidos nos dan unas imágenes verdaderas de las cosas, que nosotros *conocemos estas cosas mismas*, que el mundo exterior obra sobre nuestros órganos sensoriales. Esto es materialismo, con el que el agnóstico no está de acuerdo. ¿Y dónde está el *quid* de la línea del agnóstico? En que él *no va más allá* de las sensaciones, en que *él se detiene en el lado de acá de los fenómenos*, negándose a ver nada que sea "fidedigno" más allá de las sensaciones. De *estas cosas mismas* (es decir, de las cosas en sí, de "los objetos de por sí", como decían los materialistas con los que discutía Berkeley), nosotros no podemos saber a ciencia cierta nada: tal es la declaración rotunda del agnóstico. Así pues, el materialista, en la discusión de que habla Engels, afirma la existencia y la cognoscibilidad de las cosas en sí. El agnóstico *ni siquiera admite la idea* de las cosas en sí, declarando que no podemos conocer a ciencia cierta nada de ellas.

Cabe preguntar: ¿en qué se diferencia el punto de vista del agnóstico, tal como lo expone Engels, del punto de vista de Mach? ¿Será acaso en la "nueva" palabreja "elemento"? ¡Pero sería mera puerilidad pensar que la terminología es capaz de modificar una línea filosófica, que las sensaciones, al ser denominadas "elementos", dejan de ser sensaciones! ¿O será en esa "nueva" idea de que, en una conexión, unos mismos elementos constituyen lo físico, y en otra conexión constituyen lo psíquico? ¿Pero acaso no han notado ustedes que el agnóstico también sustituye en Engels "estas cosas mismas" por las "impresiones"? ¡Así pues, *en el fondo*, el agnóstico *también* distingue las "impresiones" físicas y síquicas! La diferencia, una vez más, reside *exclusivamente* en la terminología. Cuando Mach dice: los cuerpos son complejos de sensaciones, entonces Mach es berkeliano. Cuando Mach "rectifica": los "elementos" (las sensaciones) pueden ser físicos en una conexión y síquicos en otra, entonces Mach es agnóstico, humista. De estas *dos líneas* Mach no sale en su filosofía, y sólo una ingenuidad extrema puede dar fe a este embrollador cuando dice que él ha "superado" en realidad el materialismo y el idealismo.

[*] Prólogo a la traducción inglesa de la obra *Del socialismo utópico al socialismo científico*, traducido por el mismo Engels al alemán en *Neue Zeit* (*Tiempos Nuevos*), XI, 1 (1892-1893, núm. 1), pág. 15 y siguientes. La traducción rusa (única, si no me equivoco) forma parte de la recopilación: *El Materialismo Histórico*, pág. 162 y siguientes. El párrafo que reproducimos está citado por Bazárov en los *Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo*, pág. 64.

Engels no da intencionadamente nombres en su exposición, no critica a representantes aislados del humismo (los filósofos de profesión son muy propensos a denominar sistemas originales las modificaciones minúsculas, que unos u otros de estos filósofos introducen en la terminología o en la argumentación), sino a *toda* la línea del humismo. Engels no critica los pormenores, sino el fondo; examina *lo fundamental* en que *se apartan* del materialismo *todos* los prosélitos de Hume, por lo que la crítica de Engels alcanza tanto a Mill como a Huxley y Mach. Si decimos que la materia es una posibilidad permanente de sensaciones (según J. Stuart Mill), o que la materia representa complejos más o menos estables de "elementos" -de sensaciones (según E. Mach)- , nos quedamos *en los límites* del agnosticismo o del humismo; estos dos puntos de vista o, mejor, estas dos formulaciones *están comprendidas* en la exposición del agnosticismo hecha por Engels: el agnóstico no va más allá de las sensaciones, declarando que *no puede* saber nada a ciencia cierta sobre su fuente o sobre su original, etc. Y si Mach concede gran importancia a su desacuerdo con Mill sobre esta cuestión, es precisamente porque a Mach le cuadra la característica que Engels hace de los catedráticos titulares: *Flohknacker* (matapulgas). ¡Señores, no han hecho más que matar una pulga, al introducir microscópicas enmiendas y modificar la terminología en lugar de renunciar a las medias tintas de su punto de vista fundamental!

¿Cómo, pues, el materialista Engels refuta -al principio de su artículo opone abierta y decididamente su materialismo al agnosticismo- tales argumentos?

"...Es, por cierto -dice-, un modo de concebir difícilmente rebatible, al parecer, por vía de simple argumentación. Pero los hombres, antes de argumentar, habían obrado. "Primero fue la acción". Y la acción humana había resuelto la dificultad mucho antes de que las lucubraciones humanas la inventasen. *The proof of the pudding is in the eating* (la prueba o la demostración del budín está en comerlo). "Desde el momento en que damos a estas cosas, con arreglo a las propiedades que percibimos en ellas, la aplicación o el uso que deseamos, sometemos las percepciones de nuestros sentidos a una prueba infalible en cuanto a su exactitud o falsedad. Si estas percepciones han sido falsas, lo será también necesariamente nuestro juicio acerca de la posibilidad del empleo de la cosa de que se trata, y nuestro intento de emplearla fracasará por fuerza. Pero si alcanzamos el fin perseguido, si vemos que la cosa corresponde a la idea que nos formábamos de ella, que nos da lo que de ella esperábamos al emplearla, tendremos la prueba positiva de que, dentro de estos límites, nuestras percepciones acerca de esta cosa y de sus propiedades coinciden con la realidad existente fuera de nosotros... "

Así pues, la teoría materialista, la teoría de la reflexión de los objetos por el pensamiento está aquí expuesta con la más completa claridad: fuera de nosotros existen cosas. Nuestras percepciones y representaciones son imágenes de las cosas. La comprobación de estas imágenes, la separación de las verdaderas y las erróneas, las da la práctica. Pero escuchemos a Engels un poco más adelante (Bazárov termina aquí su cita de Engels, o de Plejánov, pues, por lo visto, estima superfluo tener en cuenta a Engels mismo):

"...En cambio, si vemos que hemos dado un paso en falso, no tardaremos generalmente mucho tiempo en descubrir sus causas; llegamos a la conclusión de que la percepción en que se basaba nuestro experimento era incompleta y superficial, o estaba relacionada con los resultados de otras percepciones de un modo no justificado por la realidad de las cosas" (la traducción rusa en *El Materialismo Histórico* es inexacta). "Mientras adiestremos y empleemos bien nuestros sentidos y ajustemos nuestro modo de proceder a los límites trazados por las percepciones bien obtenidas y bien utilizadas, veremos que los resultados de nuestros actos proporcionan la prueba de la correspondencia (*Übereinstimmung*) de nuestras percepciones a la naturaleza objetiva (*gegenständlich*) de las cosas percibidas. Ni en un solo caso, según la experiencia que poseemos hasta hoy, nos hemos visto obligados a llegar a la conclusión de que las percepciones sensoriales científicamente controladas proyectan en nuestro cerebro ideas del mundo exterior que difieran por su naturaleza de la realidad, o de que entre el mundo exterior y nuestras percepciones sensoriales medie una incompatibilidad innata.

"Pero, al llegar aquí, se presenta el agnóstico neokantiano y nos dice..."[30]

Dejaremos para otra ocasión el análisis de los argumentos de los neokantianos. Pero hagamos notar que quien conozca algo el problema o simplemente preste atención, no podrá menos de comprender que Engels expone aquí el mismo materialismo que siempre y por doquier combaten todos los machistas. Vean ahora con qué procedimientos arregla Bazárov a Engels:

"Aquí Engels -escribe Bazárov a propósito del fragmento de la cita que acabamos de reproducir- impugna efectivamente el idealismo de Kant..."

Esto no es verdad. Bazárov embrolla las cosas. En el fragmento que él cita, y nosotros hemos completado, *no hay ni una sola sílaba* que se refiera *ni* al kantismo *ni* al idealismo. Si Bazárov hubiera leído realmente todo el artículo de Engels, no habría podido menos de ver que Engels no habla de neokantismo ni de toda la pauta de Kant *hasta el siguiente párrafo*, hasta el sitio en que hemos interrumpido nuestra cita. Y si Bazárov hubiera leído con atención el párrafo que él mismo cita, si hubiese meditado en él, no habría podido menos de ver que

en los argumentos del agnóstico refutados aquí por Engels *no hay absolutamente nada* ni de idealista ni de kantismo, puesto que el idealismo no empieza más que cuando el filósofo afirma que las cosas son nuestras sensaciones, y el kantismo cuando el filósofo dice la cosa en sí existe, pero es incognoscible. Bazárov ha confundido el kantismo con el humismo, y lo ha confundido porque, en su condición de mitad berkeliano y mitad humista de la secta de Mach, no comprende (como enseñaremos detenidamente en adelante) la diferencia entre la oposición humista y la oposición materialista al kantismo.

"...Pero ¡ay! -continúa Bazárov-, su argumentación va dirigida contra la filosofía de Plejánov en el mismo grado que contra la de Kant. En la escuela de Plejánov el Ortodoxo, como ya ha hecho notar Bogdánov, reina una fatal incomprensión respecto a la conciencia. A Plejánov -como a todos los idealistas- le parece que todo lo dado por los sentidos, o sea, lo concebido, "es subjetivo", que tomar por punto de partida lo efectivamente dado nada más es caer en el solipsismo, que el ser real puede encontrarse tan sólo más allá de todo lo dado sin mediaciones..."

¡Esto está dicho a la manera cabal de Chernov y de sus asertos de que Liebknecht fue un auténtico populista ruso! Si Plejánov es un idealista que se ha retractado de Engels ¿por qué usted, que pretende ser partidario de Engels, no es materialista? ¡Todo ello, camarada Bazárov, es simplemente un deplorable engaño! Con el terminajo machista: "*lo dado sin mediaciones*", comienza usted a embrollar la diferencia entre el agnosticismo, el idealismo y el materialismo. Comprenda usted, pues, que "lo dado sin mediaciones", "lo efectivamente dado" es un embrollo de los machistas, de los inmanentistas y demás reaccionarios en filosofía, es un carnaval donde el agnóstico (y a veces, en Mach, el idealista) se disfraza de materialista. Para el materialista es "efectivamente dado" el mundo exterior, del que nuestras sensaciones son la imagen. Para el idealista es "efectivamente dada" la sensación; en cuanto al mundo exterior, se le declara "complejo de sensaciones". Para el agnóstico es también "dada sin mediaciones" la sensación, pero el agnóstico *no va más allá*, ni hacia el reconocimiento materialista de la realidad del mundo exterior ni hacia el reconocimiento idealista del mundo como sensación nuestra. Por eso, la expresión de usted: "el ser real" (según Plejánov) "puede encontrarse tan sólo más allá *de todo lo dado sin mediaciones*", es un contrasentido que inevitablemente se desprende de su posición machista. Pero si bien es cierto que usted tiene derecho a mantener la posición que quiera, incluida la machista, también lo es que no lo tiene a tergiversar a Engels cuando usted habla de él. Y de las palabras de Engels se ve con la más entera claridad que el ser real está, para el materialista, *más allá* "de las percepciones sensoriales", de las impresiones y de las representaciones del hombre, mientras que al agnóstico no le es posible ir *más allá* de estas percepciones, ¡Bazárov ha creído a Mach, Avenarius y Schuppe, según los cuales lo dado "sin mediaciones" (o efectivamente) unifica el *Yo* que percibe y el medio percibido en la famosa coordinación "indisoluble", y, a escondidas del lector, intenta atribuir este absurdo al materialista Engels!

"...El párrafo antes citado de Engels parece haber sido escrito a propósito por éste para disipar de la forma más popular y más accesible esta incomprensión idealista..."

¡Para algo pasó Bazárov la escuela de Avenarius! Prosigue el engaño que éste comenzó: simulando que combate el idealismo (del cual no se trata para nada en este texto de Engels), introduce de contrabando la "coordinación" *idealista*. ¡No está mal, camarada Bazárov!

"...El agnóstico pregunta: ¿Cómo sabemos que nuestros sentidos subjetivos nos dan una representación exacta de las cosas?..."

¡Embrolla usted las cosas, camarada Bazárov! Engels no afirma por su parte, ni atribuye siquiera a su enemigo, al agnóstico, tamaño absurdo como el de los sentidos "*subjetivos*". No hay otros sentidos que los humanos, es decir, los "subjetivos", pues razonamos desde el punto de vista del hombre y no del duende. De nuevo empieza usted a endosar a Engels el machismo, haciéndole decir: para el agnóstico, los sentidos, más exactamente, las sensaciones, son *sólo* subjetivas (¡*no* es ésta la opinión del agnóstico!); pero Avenarius y yo "hemos coordinado" el objeto en conexión indisoluble con el sujeto. ¡No está mal, camarada Bazárov!

"...Pero ¿a qué llaman "exacto"? -replica Engels-. A lo que es confirmado por nuestra práctica: por consiguiente, mientras nuestras percepciones sensoriales sean confirmadas por la experiencia, son ciertas, reales y nada "subjetivas", nada arbitrarias o ilusorias..."

¡Embrolla usted las cosas, camarada Bazárov! Usted ha sustituido la cuestión de la existencia de las cosas fuera de nuestras sensaciones, de nuestras percepciones, de nuestras representaciones, por la cuestión del criterio de la certeza de nuestras representaciones sobre "estas mismas" cosas; o más exactamente: usted *encubre* la primera cuestión con la segunda. Pero Engels dice franca y claramente que lo que le separa del agnóstico no es solamente la duda del agnóstico sobre la exactitud de las imágenes, sino también la duda del agnóstico sobre la posibilidad de hablar de las cosas mismas, la posibilidad de conocer "a ciencia cierta" su existencia. ¿Con qué fin necesitaba Bazárov este truco? Con el de enturbiar, de embrollar la cuestión *fundamental* para el materialismo (y para Engels, como materialista) de la existencia fuera de nuestra

conciencia de las cosas que suscitan las sensaciones con su acción sobre los órganos de los sentidos. No se puede ser materialista si no se contesta afirmativamente a esta cuestión; pero se puede ser materialista, profesando variadas opiniones sobre el criterio de la exactitud de las imágenes que nos proporcionan los sentidos.

Y Bazárov vuelve a embrollar las cosas cuando atribuye a Engels, en la discusión de este último con el agnóstico, la absurda e ignorante fórmula, según la cual nuestras percepciones sensoriales son confirmadas "*por la experiencia*". Engels ni ha empleado, ni podía emplear *aquí* dicha palabra, pues Engels *sabía* que invocaban la experiencia tanto el idealista Berkeley como el agnóstico Hume y el materialista Diderot.

"...Dentro de los límites en que tenemos que ver con las cosas en la práctica, *las representaciones sobre las cosas y sobre sus propiedades coinciden con la realidad que existe fuera de nosotros*. "Coincidir": esto es algo distinto de ser un "*jeroglífico*". Decir coinciden significa que, en los límites dados, la representación sensorial *es* (cursiva de Bazárov) precisamente la realidad existente fuera de nosotros..."

¡El fin corona la obra! Engels queda adobado a lo Mach, asado y servido con salsa machista. Que no se les atragante a nuestros honorabilísimos cocineros.

¡¡"La representación sensorial *es* precisamente la realidad existente fuera de nosotros"!! Este *es precisamente* el absurdo fundamental, la confusión fundamental y lo falso de la filosofía de Mach, de la que resulta todo el galimatías subsiguiente de esta filosofía y por la que Mach y Avenarius reciben el abrazo de los inmanentistas, esos reaccionarios consumados, predicadores del clericalismo. ¡Por muchas vueltas que haya dado Bazárov, por muchas marrullerías que haya hecho y por mucha diplomacia que haya usado para eludir los puntos delicados, sin embargo, al fin y a la postre, se ha ido de la lengua y ha dejado al descubierto toda su alma de machista! Decir: "la representación sensorial *es precisamente* la realidad existente fuera de nosotros" es *volver al humismo o incluso al berkelismo*, oculto entre las nieblas de la "coordinación". Esto es, camarada Bazárov, una mentira idealista o un subterfugio agnóstico, porque la representación sensorial no es la realidad existente fuera de nosotros, sino sólo la imagen de esta realidad. ¿Quiere aferrarse al doble sentido de la palabra rusa: *coincidir*? ¿Quiere hacer creer al lector mal informado que la palabra "coincidir" significa aquí "identidad" y no "correspondencia"? Esto equivale a basar toda su falsificación de Engels a lo Mach en la deformación del sentido del texto citado, y nada más.

Tomen el original alemán y verán las palabras *stimmen mit*, es decir, "corresponden, están en consonancia"; esta última traducción es fiel, puesto que *Stimme* significa voz. Las palabras *stimmen mit* no pueden significar *coincidir* en el sentido de "*ser* idéntico". Y para el lector que no sepa alemán, pero que haya leído con alguna atención a Engels, está completamente claro, no puede menos de estar claro, que Engels todo el tiempo, a lo largo de todo su razonamiento, interpreta la "representación sensorial" como *imagen* (*Abbild*) de la realidad existente fuera de nosotros, y que, por consiguiente, la palabra "coincidir" no puede emplearse en ruso más que en el sentido de corresponder, estar en consonancia, etc. ¡Atribuir a Engels la idea de que "la representación sensorial *es precisamente* la realidad existente fuera de nosotros" es una obra maestra tal de deformación machista, de hacer pasar el agnosticismo y el idealismo por materialismo que se debe reconocer que Bazárov ha batido todas las marcas!

Cabe preguntar: ¿cómo individuos que no han perdido el juicio pueden afirmar, gozando de todas sus facultades mentales, que "la representación sensorial (sin que importe en qué límites) es precisamente la realidad existente fuera de nosotros"? La Tierra es una realidad que existe fuera de nosotros. No puede ni "coincidir" (en el sentido de identidad) con nuestras representaciones sensoriales, ni encontrarse con ellas en coordinación indisoluble, ni ser un "complejo de elementos" idénticos, bajo otra conexión, a la sensación, puesto que la Tierra existía cuando aún no había ni hombres, ni órganos de los sentidos, ni materia organizada de una forma tan elevada, en la que pudiera advertirse con alguna precisión, por mínima que fuese, la propiedad de la materia de experimentar sensaciones.

Precisamente para encubrir toda la absurdidad idealista de esta afirmación es para lo que sirven esas teorías artificiosas, como son las teorías de la "coordinación", la "introyección" y el descubrimiento de los elementos del mundo, analizadas en el primer capítulo. La fórmula de Bazárov, que él emite sin darse cuenta y por imprudencia, es excelente porque revela con diafanidad el escandaloso absurdo que de otro modo habría que exhumar de entre un fárrago de doctas naderías magisteriales, seudocientíficas.

¡Alabado sea usted, camarada Bazárov! Le erigiremos un monumento en vida. Y en él inscribiremos, por un lado, su famoso apotegma, y por otro, estas palabras: ¡al machista ruso que cavó la fosa del machismo entre los marxistas rusos!

- - -

De los dos puntos tratados por Bazárov en el texto citado: del criterio de la práctica entre los agnósticos (incluidos los machistas) y entre los materialistas y de la diferencia entre la teoría de la reflexión (o de la imagen) y la teoría de los símbolos (o de los jeroglíficos), hablaremos en lugar aparte. Por el momento, seguiremos un poco más la cita de Bazárov:

"... ¿Y qué hay más allá de esos límites? Engels

no dice ni palabra de esto. No manifiesta en parte alguna deseo de hacer ese "tránsito", esa salida más allá de los límites del mundo dado por los sentidos, salida que constituye la base de la teoría del conocimiento de Plejánov... "

¿Más allá de "qué" límites? ¿De los límites de la "coordinación" de Mach y Avenarius que tiene la pretensión de fundir indisolublemente el *Yo* y el medio, el sujeto y el objeto? La cuestión en sí, planteada por Bazárov, carece de sentido. Si la hubiera planteado en términos inteligibles, habría visto claramente que el mundo exterior está "más allá de los límites" de las sensaciones, percepciones y representaciones del hombre. Pero la palabreja "transcensus" delata a Bazárov una y otra vez. Se trata de un "subterfugio" específicamente kantiano y humista, consistente en trazar una línea de demarcación *de principio entre el fenómeno y la cosa en sí*. Pasar del fenómeno o, si se quiere, de nuestra sensación, de nuestra percepción, etc., a la cosa existente fuera de la percepción, es un *tránsito*, dice Kant, y este *tránsito* es admisible para la fe, mas no para el conocimiento. El tránsito no es admisible de ninguna de las maneras -replica Hume-. Y los kantianos, lo mismo que los humistas, llaman a los materialistas realistas *trascendentales*, "metafísicos", que efectúan un *tránsito* (en latín, *transcensus*) ilícito de una esfera a otra diferente por principio. Entre los catedráticos contemporáneos de filosofía que siguen la pauta reaccionaria de Kant y de Hume podrán encontrar ustedes (tomen aunque sólo sea los nombres enumerados por el Séneca Chernov) la repetición inacabable, en mil tonos distintos, de estas acusaciones de "metafísica" y "tránsito" dirigidas al materialismo. Bazárov ha tomado de los catedráticos reaccionarios tanto esa palabreja como el curso del pensamiento y ¡los esgrime en nombre del "contemporáneo positivismo"! Lo malo está en que la idea misma del "tránsito", es decir, de la línea de demarcación *de principio* entre el fenómeno y la cosa en sí es una idea absurda de los agnósticos (incluidos los humistas y los kantianos) y de los idealistas. Nosotros ya hemos aclarado esto con el ejemplo de la alizarina presentado por Engels y lo aclararemos aún con palabras de Feuerbach y de J. Dietzgen. Pero acabemos antes con el "arreglo" de Engels por Bazárov.

"...En un pasaje de su *Anti-Dühring*, Engels dice que "el ser" fuera del mundo sensible es una *offene Frage*, es decir, una cuestión que no podemos resolver, ni siquiera plantear, por no tener ningún dato".

Bazárov repite este argumento, siguiendo al machista alemán Federico Adler. Y este último argumento parece aún peor que la "representación sensorial", que "es precisamente la realidad existente fuera de nosotros". Engels dice en la página 31 (quinta edición alemana) del *Anti-Dühring*:

"La unidad del mundo no consiste en su ser, aunque su ser es una premisa de su unidad, ya que el mundo tiene ante todo que *existir*, para ser *uno*. En general, el ser es una incógnita sin despejar (*offene Frage*), a partir del punto hasta donde alcanza nuestra vista (*Gesichtskreis*). La unidad real del mundo consiste en su materialidad, que no tiene su prueba precisamente en unos cuantos juegos de palabras, sino en el largo y penoso desarrollo de la filosofía y las Ciencias Naturales"[31].

¡Vean, pues, este nuevo guisote de nuestro cocinero! Engels habla del ser *más allá* del alcance de nuestra vista, es decir, por ejemplo, de la existencia de habitantes en el planeta Marte, etc. Está claro que tal existencia es en efecto una incógnita sin despejar. Y Bazárov, como si no diera intencionadamente la cita completa, expone el pensamiento de Engels de manera como si la cuestión "*del ser fuera del mundo sensible*" ¡¡fuese una incógnita sin despejar!! Es el colmo de lo absurdo, y aquí se atribuye a Engels el punto de vista de esos catedráticos de filosofía a los que Bazárov suele creer a pies juntillas y que Dietzgen calificaba con razón de lacayos titulados del clericalismo o del fideísmo. En realidad, el fideísmo afirma rotundamente que existe algo "fuera del mundo sensible". Los materialistas, solidarizándose con las Ciencias Naturales, lo niegan categóricamente. Entre medias están los catedráticos, los kantianos, los humistas (incluidos los machistas) y otros que "han hallado la verdad fuera del materialismo y del idealismo" y "buscan la conciliación", diciendo que se trata de una incógnita sin despejar. Si Engels hubiese dicho alguna vez algo parecido, sería una vergüenza y un deshonor llamarse marxista.

¡Pero basta ya! La media página de citas de Bazárov es un ovillo tan enmarañado que nos vemos obligados a limitarnos a lo dicho, renunciando a proseguir los tumbos del pensamiento machista.

3. L. Feuerbach y J. Dietzgen sobre la cosa en sí.

Para demostrar hasta qué grado son absurdas las afirmaciones de nuestros machistas, según las cuales los materialistas Marx y Engels negaban la existencia de las cosas en sí (o sea, de las cosas fuera de nuestras sensaciones, representaciones, etc.) y su cognoscibilidad y admitían una línea de demarcación de principio entre el fenómeno y la cosa en sí, reproduciremos aún algunas citas tomadas de Feuerbach. Todas las desdichas de nuestros machistas proceden de que se han puesto a hablar de materialismo dialéctico, repitiendo las palabras de los catedráticos reaccionarios y sin saber *ni* dialéctica *ni* materialismo.

"El espiritualismo filosófico moderno -dice L. Feuerbach-, que se llama a s í mismo idealismo, lanza al materialismo el siguiente reproche, demoledor a su parecer: el materialismo es dogmatismo, es decir, arranca del mundo sensible

(*sinnlichen*) como de una verdad objetiva indiscutible (*ausgemacht*) y la considera un mundo en sí (*an sich*), o sea, existente sin nosotros, siendo así que el mundo no es en realidad más que el producto del espíritu" (*Obras completas*, tomo X, 1866, pág. 185).

¿No ésta claro? El mundo en sí es un mundo existente *sin nosotros*. Tal es el materialismo de Feuerbach, como el materialismo del siglo XVII, que combatía el obispo Berkeley y consistía en el reconocimiento de "los objetos de por sí", existentes fuera de nuestra conciencia. El *An sich* de Feuerbach (de por sí o "en sí") es lo diametralmente opuesto al *An sich* de Kantz recuerden el párrafo de Feuerbach antes citado donde se acusa a Kant de concebir la "cosa en sí" como una "abstracción sin realidad". Para Feuerbach, la "cosa en sí" es la "abstracción con realidad", es decir, el mundo existente fuera de nosotros, perfectamente cognoscible, que en nada difiere, en principio, del "fenómeno".

Feuerbach explica, con mucho ingenio y nitidez, cuán absurdo es admitir un "tránsito" del mundo de los fenómenos al mundo en sí, especie de abismo infranqueable creado por los curas y tomado de ellos por los catedráticos de filosofía. He aquí una de sus explicaciones:

"Ciertamente, las creaciones de la fantasía son también creaciones de la naturaleza, puesto que también la fuerza de la fantasía a semejanza de las demás fuerzas del hombre, es al fin y al cabo (*zuletzt*), en su base misma y por su origen, una fuerza de la naturaleza; pero el hombre es, sin embargo, un ser diferente del sol de la luna y de las estrellas, de las piedras, de los animales y de las plantas; diferente, en suma, de todos los seres (*Wesen*) a los que aplica la denominación general de "naturaleza"; y, por consiguiente, las representaciones (*Bilder*) que el hombre se forja del sol, la luna y las estrellas y de todos los seres restantes de la naturaleza (*Naturwesen*) también son creaciones de la naturaleza, pero *otra clase* de creaciones, que difieren de los objetos de la naturaleza que representan" (*Obras*, tomo VII, Stuttgart, 1903. pág. 516).

Los objetos de nuestras representaciones difieren de nuestras representaciones, la cosa en sí difiere de la cosa para nosotros, ya que ésta sólo es una parte o un aspecto de la primera, así como el hombre mismo no es más que una partícula de la naturaleza reflejada en sus representaciones.

"...Mi nervio gustativo es una creación de la naturaleza, lo mismo que la sal, pero ello no quiere decir que el gusto de la sal sea directamente, como tal gusto, una propiedad objetiva de la sal; ni que la sal, tal como es (*ist*) en su sola calidad de objeto de la sensación, sea también la sal de por sí (*an und für sich*); ni que la sensación de la sal en la lengua sea una propiedad de la sal tal como la pensamos sin percibir la sensación (*des ohne Empfindung gedachten Salzes*)..." Y algunas páginas antes: "Lo salobre, como sabor, es una expresión subjetiva de la propiedad objetiva de la sal" (514).

La sensación es el resultado de la acción que ejerce sobre nuestros órganos de los sentidos la cosa en sí, existente objetivamente, fuera de nosotros: tal es la teoría de Feuerbach. La sensación es una imagen subjetiva del mundo objetivo, del mundo *an und für sich* (de por sí).

"...El hombre es asimismo un ser de la naturaleza (*Naturwesen*) como el sol, la estrella, la planta, el animal, la piedra; pero, sin embargo, difiere de la naturaleza y, por consiguiente, la naturaleza en el cerebro y en el corazón del hombre difiere de la naturaleza fuera del cerebro humano y fuera del corazón humano.

"...El hombre es el único objeto en el que, según reconocen los mismos idealistas, está realizada la "identidad del sujeto y el objeto", pues el hombre es el objeto cuya igualdad y unidad con mi ser no suscitan duda alguna... Pero, ¿acaso un hombre no es para otro, incluso para el más próximo, un objeto de fantasía, un objeto de imaginación? ¿Acaso cada cual no concibe a otro hombre según su sentido propio, a su manera (*in und nach seinem Sinne*)?... Y si incluso entre hombre y hombre, entre pensamiento y pensamiento hay una diferencia tal que no es posible pasar por alto, ¿cuánto mayor no ha de ser la diferencia entre el ser en sí (*Wesen an sich*) no pensante, extrahumano, no idéntico a nosotros, y ese mismo ser tal como lo pensamos, nos lo representamos y lo concebimos?" (pág. 518, op. cit.).

Toda diferencia misteriosa, alambicada, sutil, entre el fenómeno y la cosa en sí no es más que una necedad filosófica. De hecho, todo hombre ha observado millones de veces la transformación sencilla y evidente de la "cosa en sí" en fenómeno, en "cosa para nosotros". Esta transformación es precisamente el conocimiento. La "doctrina" del machismo según la cual, puesto que conocemos *únicamente* nuestras sensaciones, no podemos conocer más allá de los límites de éstas la *existencia* de nada, es un viejo sofisma de la filosofía idealista y agnóstica, servido con salsa nueva.

José Dietzgen es un materialista dialéctico. Después mostraremos que tiene una manera de expresarse a menudo inexacta, que cae a menudo en la confusión, a la que se han aferrado algunos de cortos alcances (entre los que figura Eugenio Dietzgen) y, naturalmente, nuestros machistas. Pero no se han tomado la molestia de analizar o no han sabido analizar la línea dominante de su filosofía y separar claramente el materialismo de los elementos extraños que hay en ella.

"Tomemos el mundo como una "cosa en sí" -dice Dietzgen en su obra *La esencia del trabajo cerebral del hombre* (edición alemana, 1903, página 65)-, se comprende fácilmente que el "mundo en *sí*" y el mundo tal como se nos *aparece*, los fenómenos del mundo, no se distinguen más uno de otro que el todo

de sus partes". "El fenómeno se diferencia de la cosa que lo produce ni más ni menos que un trecho de diez millas se diferencia de todo el camino" (71-72). No hay ni puede haber aquí ninguna diferencia de principio, ningún "tránsito", ninguna "incompatibilidad innata". Pero hay, naturalmente, diferencia, hay tránsito *más allá de los límites* de las percepciones de los sentidos a *la existencia* de las cosas fuera de nosotros.

"Nosotros averiguamos (erfahren: experimentamos) -dice Dietzgen en sus *Excursiones de un socialista por el campo de la teoría del conocimiento* (ed. alemana de 1903, *Pequeños escritos filosóficos*, pág. 199)- que toda experiencia es una parte de lo que -para expresarnos como Kant- se sale de los límites de toda experiencia". "Para el conocimiento que ha adquirido conciencia de su propia naturaleza, cualquier pequeña partícula, sea una partícula de polvo, de piedra o de madera, es una cosa que *no podemos conocer en su totalidad*" (*Unauskenntliches*), "es decir, cada partícula es, para la capacidad humana de conocer, un material inagotable, y consiguientemente, algo que se sale de los límites de la experiencia" (199).

Como se ve, *expresándose como Kant*, es decir, aceptando -para fines exclusivamente de divulgación, de contraste la terminología *errónea* y confusa de Kant, Dietzgen admite la salida "de los límites de la experiencia". Bonito ejemplo de asidero al que se aferran los machistas en su tránsito del materialismo al agnosticismo: nosotros, dicen, no queremos salir "de los límites de la experiencia"; para nosotros, "la representación sensorial *es precisamente* la realidad existente fuera de nosotros".

"El misticismo insano -dice Dietzgen precisamente contra esa filosofía- divorcia de un modo nada científico la verdad absoluta de la verdad relativa. Hace de la cosa que produce el fenómeno y de la "cosa en sí", o sea, del fenómeno y de la verdad, dos categorías distintas entre sí *toto coelo* (por completo, en toda la línea, en principio) y que no son contenidas en ninguna categoría común" (pág. 200).

Juzguen ahora de la buena información y del ingenio del machista ruso Bogdánov, que no quiere confesarse como tal y pretende pasar por marxista en filosofía.

"El justo medio" -entre "el pansiquismo y el panmaterialismo" (*Empiriomonismo*, libro II, 28 ed., 1907, págs. 40-41)- "lo ocupan los materialistas de matiz más crítico, que, al mismo tiempo que se niegan a admitir la incognoscibilidad absoluta de la "cosa en sí", consideran que ésta difiere *en principio* (cursiva de Bogdánov) del "fenómeno" y que, por lo tanto, no puede nunca ser "conocida más que confusamente" en el fenómeno, que por su esencia misma (es decir, probablemente, por otros "elementos" distintos de los de la experiencia) está situada fuera del campo de la experiencia, pero yace dentro de los límites de lo que se llaman formas de la experiencia, a saber: el tiempo, el espacio y la causalidad. Tal es, poco más o menos, el punto de vista de los materialistas franceses del siglo XVIII y, entre los filósofos más modernos, el de Engels y su adepto ruso Béltov".

Esto no es más que un denso mar de confusiones. 1) Los materialistas del *siglo XVIII*, con los que discute Berkeley, consideran los "objetos tales como son", absolutamente cognoscibles, pues nuestras representaciones, nuestras ideas no son más que copias o reflejos de estos objetos, existentes "fuera de la mente" (véase *Introducción*). 2) Contra la diferencia de "principio" entre la cosa en sí y el fenómeno discute resueltamente *Feuerbach* y, tras él, J. Dietzgen; y Engels, con el conciso ejemplo de la transformación de las "cosas en sí" en "cosas para nosotros", echa por tierra esta opinión. 3) Por último, es sencillamente absurdo, como ya hemos visto en la refutación del agnóstico hecha por Engels, afirmar que los materialistas tengan las cosas en sí por cosas "que no pueden nunca ser conocidas más que confusamente en el fenómeno"; la causa de la deformación del materialismo por Bogdánov reside en que éste no comprende la relación entre la verdad absoluta y la verdad relativa (de lo que hablaremos luego). Por lo que se refiere a la cosa en sí "fuera de la experiencia" y a los "elementos de la experiencia", aquí es donde empieza el confusionismo machista, del que hemos hablado ya bastante.

Repetir, siguiendo a los catedráticos reaccionarios, inverosímiles absurdos acerca de los materialistas; renegar en 1907 de Engels, intentar en 1908 "arreglar" a Engels, amoldándolo al agnosticismo: ¡tal es la filosofía del "positivismo contemporáneo" de los machistas rusos!

4. ¿Existe la verdad objetiva?

Bogdánov declara: "El marxismo implica para mí la negación de la objetividad incondicional de toda verdad, cualquiera que sea; la negación de todas las verdades eternas" (*Empiriomonismo*, libro III, págs. IV-V). ¿Qué quiere decir la objetividad *incondicional*? "La verdad eterna" es "la verdad objetiva en el sentido absoluto de la palabra" -dice Bogdánov en el lugar citado, consintiendo en admitir únicamente "la verdad objetiva tan sólo dentro de los límites de una época determinada".

Hay aquí dos cuestiones evidentemente confundidas: 1) ¿Existe la verdad objetiva, es decir, puede haber en las representaciones mentales del hombre un contenido que no dependa del sujeto, que no dependa ni del hombre ni de la humanidad? 2) Si es así, las representaciones humanas que expresan la verdad objetiva ¿pueden expresarla de una vez, por entero, incondicionalmente, absolutamente o sólo de un modo aproximado, relativo? Este segundo interrogante es el de la correlación entre la verdad absoluta y la verdad relativa.

A la segunda pregunta Bogdánov contesta con claridad, franqueza y precisión, negando la más insignificante admisión de verdad absoluta y acusando a Engels de *eclecticismo* por haberla admitido. Ya hablaremos después, en lugar aparte, de este descubrimiento del eclecticismo de Engels, hecho por Bogdánov. Detengámonos, por lo pronto, en la primera pregunta, que Bogdánov, sin decirlo de una manera explícita, responde también negativamente, pues se puede negar el elemento de lo relativo en estas o las otras representaciones humanas sin negar la verdad objetiva; pero no se puede negar la verdad absoluta sin negar la existencia de la verdad objetiva.

"...El criterio de la verdad objetiva -escribe Bogdánov un poco más adelante, en la página IX-, en el sentido que la entiende Béltov, no existe; la verdad es una forma ideológica, una forma organizadora de la experiencia humana..."

Nada tienen que hacer aquí ni "el sentido en que la entiende Béltov, pues se trata en este caso de uno de los problemas filosóficos fundamentales y no se trata en modo alguno de Béltov, ni *el criterio* de la verdad, sobre el cual es preciso hablar especialmente, sin confundir esta pregunta con la de *si existe* la verdad objetiva. La respuesta negativa de Bogdánov a esta última pregunta es clara: si la verdad es *sólo* una forma ideológica, no puede haber verdad independiente del sujeto, de la humanidad, pues nosotros, como Bogdánov, no conocemos otra ideología que la humana. Y aún más clara es la respuesta negativa de Bogdánov en la segunda parte de su frase; si la verdad es una forma de la experiencia humana, no puede haber verdad independiente de la humanidad, no puede haber verdad objetiva.

La negación de la verdad objetiva por Bogdánov es agnosticismo y subjetivismo. Lo absurdo de esta negación resalta con evidencia aunque sólo sea en el ejemplo precitado de una verdad de las Ciencias Naturales. Estas no permiten dudar que su afirmación de la existencia de la Tierra antes de la humanidad sea una verdad. Desde el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento, esto es plenamente compatible: la existencia de lo reflejado, independiente de lo que lo refleja (la independencia del mundo exterior con respecto a la conciencia), es la premisa fundamental del materialismo. La afirmación de las Ciencias Naturales de que la Tierra existía antes que la humanidad es una verdad objetiva. Y esta afirmación de las Ciencias Naturales es incompatible con la filosofía de los machistas y con su doctrina acerca de la verdad: si la verdad es una forma organizadora de la experiencia humana, no puede ser verdadera la afirmación de la existencia de la Tierra *fuera* de toda experiencia humana.

Pero eso no es todo. Si la verdad no es más que una forma organizadora de la experiencia humana, la doctrina del catolicismo, por ejemplo, es también una verdad, puesto que está fuera de toda duda que el catolicismo es "una forma organizadora de la experiencia humana". El mismo Bogdánov se ha dado cuenta de esta flagrante falsedad de su teoría, y es interesante en extremo ver con qué trabajo ha intentado salir de la charca en que se ha metido.

"La base de la objetividad -dice en el primer libro de su *Empiriomonismo*- debe hallarse en la esfera de la experiencia colectiva. Calificamos de objetivos los datos de la experiencia que tienen la misma significación vital para nosotros y para los demás hombres; esos datos en los que no sólo basamos sin contradicción nuestra actividad, sino en los que, a nuestro entender, deben basarse también los demás hombres, para no caer en contradicción. El carácter objetivo del mundo físico estriba en que existe, no para mí personalmente, sino para todos" (¡es falso!: existe *independientemente* de "todos") "y para todos tiene una significación determinada, que, según mi convicción, es la misma que tiene para mí. La objetividad de la serie física es su *significación universal*" (pág. 25, cursiva de Bogdánov). "La objetividad de los cuerpos físicos que encontramos en nuestra experiencia se averigua en definitiva, basándola en la comprobación mutua y en la confrontación de los juicios de las distintas personas. De un modo general, el mundo físico es *la experiencia* socialmente concordada, socialmente armonizada, en suma, *socialmente organizada*" (pág. 36, cursiva de Bogdánov).

No repetiremos que ésa es una definición idealista, totalmente falsa; que el mundo físico existe independientemente de la humanidad y de la experiencia humana; que el mundo físico existía en tiempos en que no podía haber ningún "carácter social", ninguna "organización" de la experiencia humana, etc. Detengámonos ahora a desenmascarar la filosofía machista por otro lado: la definición que da de objetividad vale igualmente para la doctrina de la religión, que tiene indudablemente una "significación universal", etc. Sigamos escuchando a Bogdánov: "Recordaremos al lector una vez más que experiencia "objetiva" en modo alguno es lo mismo que experiencia "social"... La experiencia social no está socialmente organizada toda ella, ni con mucho, y entraña siempre diferentes contradicciones, de forma que unas partes de dicha experiencia no concuerdan con otras; los duendes y los fantasmas pueden existir en la esfera de la experiencia social de un pueblo dado o de un grupo dado de ese pueblo, por ejemplo, de los campesinos; pero no hay razón para incorporarlos por ello a la experiencia socialmente organizada u objetiva, puesto que no armonizan con el resto de la experiencia colectiva y no encajan en sus formas organizadoras, por ejemplo, en la cadena de la causalidad" (45).

Naturalmente, nos es muy grato que el mismo Bogdánov "no incluya" en la experiencia objetiva la experiencia social referente a los duendes, fantasmas,

etc. Pero esta ligera enmienda, bien intencionada, hecha en el sentido de la negación del fideísmo, en nada corrige el error cardinal de toda la posición de Bogdánov. La definición que hace Bogdánov de la objetividad y del mundo físico se viene incuestionablemente abajo, pues la doctrina de la religión tiene una "significación universal" más vasta que la doctrina de la ciencia: la mayor parte de la humanidad todavía se atiene a la primera doctrina. El catolicismo está "socialmente organizado, armonizado, concordado" por su desarrollo secular; en la "cadena de la causalidad" "*encaja*" de la manera más indiscutible, pues las religiones no han surgido sin causa, en modo alguno se sostienen entre la masa del pueblo en las condiciones actuales por efecto del azar, y los catedráticos de filosofía se adaptan a ellas por razones completamente "lógicas". Si esta experiencia social-religiosa, de indudable significación universal y sin duda altamente organizada, "no armoniza" con la "experiencia" científica, ello significa que entre la una y la otra existe una diferencia de principio, una diferencia cardinal, que ha borrado Bogdánov al rechazar la verdad objetiva. Y por más que Bogdánov "se corrija", diciendo que el fideísmo o el clericalismo no armoniza con la ciencia, no deja de ser un hecho indudable que la negación de la verdad objetiva por Bogdánov "armoniza" completamente con el fideísmo. El fideísmo moderno no rechaza, ni mucho menos, la ciencia: lo único que rechaza son las "pretensiones desmesuradas" de la ciencia, y, concretamente, las pretensiones de verdad objetiva. Si existe la verdad objetiva (como entienden los materialistas), y si las Ciencias Naturales, reflejando el mundo exterior en la "experiencia" del hombre, son las únicas que pueden darnos esa verdad objetiva, todo fideísmo queda refutado incontrovertiblemente. Pero si no existe la verdad objetiva, la verdad (incluso la científica) no es más que una forma organizadora de la experiencia humana, y se admite así el postulado fundamental del clericalismo, se le abren a éste las puertas, se hace sitio para las "formas organizadoras" de la experiencia religiosa.

Cabe preguntar: ¿pertenece esta negación de la verdad objetiva personalmente a Bogdánov, que no quiere reconocerse machista, o se deriva de los fundamentos de la doctrina de Mach y Avenarius? A esta pregunta no se puede responder más que en el segundo sentido. Si no existe en el mundo más que la sensación (Avenarius, 1876), si los cuerpos son complejos de sensaciones (Mach en el *Análisis de las sensaciones*), es claro que estamos en presencia del subjetivismo filosófico, que inevitablemente nos lleva a la negación de la verdad objetiva. Y si las sensaciones son llamadas "elementos" que en una conexión producen lo físico y en otra lo psíquico, con ello, como hemos visto, no se hace más que embrollar, pero no rechazar el punto de partida básico del empiriocriticismo. Avenarius y Mach reconocen como fuente de nuestros conocimientos las sensaciones. Se sitúan, por consiguiente, en el punto de vista del empirismo (todo conocimiento procede de la experiencia) o del sensualismo (todo conocimiento viene de las sensaciones). Pero este punto de vista conduce a la diferencia entre las dos direcciones filosóficas fundamentales, el idealismo y el materialismo, y no elimina esta diferencia, cualquiera que sea el "nuevo" ropaje verbal ("los elementos") con que se la disfrace. Tanto el solipsista, es decir, el idealista subjetivo, como el materialista, pueden reconocer que la fuente de nuestros conocimientos son las sensaciones. Tanto Berkeley como Diderot partieron de Locke. La primera premisa de la teoría del conocimiento es, indudablemente, que las sensaciones son el único origen de nuestros conocimientos. Reconociendo esta primera premisa, Mach embrolla la segunda premisa importante: la de la realidad objetiva, que es dada al hombre en sus sensaciones o que es el origen de las sensaciones humanas. Partiendo de las sensaciones se puede ir por la línea del subjetivismo, que lleva al solipsismo ("los cuerpos son complejos o combinaciones de sensaciones"), y se puede ir por la línea del objetivismo, que lleva al materialismo (las sensaciones son imágenes de los cuerpos, del mundo exterior). Para el primer punto de vista -el del agnosticismo o, yendo un poco más lejos, el del idealismo subjetivo- no puede haber verdad objetiva. Para el segundo punto de vista, es decir, el del materialismo, es esencial el reconocimiento de la verdad objetiva. Esta vieja cuestión filosófica de las dos tendencias o, más bien, de las dos deducciones posibles que se infieren de las premisas del empirismo y del sensualismo, no está resuelta, ni desechada, ni superada por Mach, sino que está *embrollada* por sus escamoteos con la palabra "elemento", etc. La negación de la verdad objetiva por Bogdánov es el resultado inevitable de todo el machismo y no una desviación de él.

Engels califica en su *L. Feuerbach* a Hume y a Kant de filósofos "que rebaten la posibilidad de conocer el mundo, o, por lo menos, de conocerlo de un modo completo". Engels hace resaltar, por consiguiente, en primer plano, lo que es común a Hume y Kant y no lo que los separa. Engels señala además que "los argumentos decisivos en refutación de este punto de vista" (el de Hume y Kant) "fueron aportados ya por Hegel" (págs. 15-16 de la cuarta edición alemana)[32]. A propósito de esto, me parece no exento de interés observar que Hegel, después de haber declarado *el materialismo* "sistema consecuente del empirismo", escribía: "Para el empirismo, en general, lo exterior (*das Äusserliche*) es lo verdadero; y si después el empirismo admite algo suprasensible, niega su cognoscibilidad (*soll doch eine Erkenntnis desselben (d. h. des Übersinnlichen) nicht statt finden können"*) y

considera necesario atenerse exclusivamente a lo que pertenece a la percepción (*das der Wahrnehmung Angehörige*). Esta premisa fundamental ha dado, sin embargo, en su desarrollo consecutivo (*Durchführung*) lo que más tarde se ha llamado materialismo. Para este materialismo, la materia como tal es lo verdaderamente objetivo" (*das wahrhaft Objektive*)[*].

Todos los conocimientos proceden de la experiencia, de las sensaciones, de las percepciones. Eso es así. Pero cabe preguntar: ¿"pertenece a la percepción", o sea, es el origen de la percepción la *realidad objetiva*? Si responden afirmativamente, serán materialistas. Si responden negativamente, no serán consecuentes y llegarán, ineludiblemente, al subjetivismo, al agnosticismo, independientemente de que nieguen la cognoscibilidad de la cosa en sí, la objetividad del tiempo, del espacio y de la causalidad (con Kant) o no admitan ni tan siquiera la idea de la cosa en sí (con Hume). La inconsecuencia de su empirismo, de su filosofía de la experiencia consistirá en este caso en que negarán el contenido objetivo en la experiencia, la verdad objetiva en el conocimiento experimental.

Los partidarios de la pauta de Kant y Hume (entre los últimos figuran Mach y Avenarius, por cuanto no son berkelianos puros) nos tratan a los materialistas de "metafísicos" porque reconocemos la realidad objetiva que nos es dada en la experiencia, porque reconocemos el origen objetivo, independiente del hombre, de nuestras sensaciones. Nosotros, los materialistas, siguiendo a Engels, calificamos a los kantianos y humistas de *agnósticos* porque niegan la realidad objetiva como origen de nuestras sensaciones. La palabra agnóstico viene del griego: *a* significa en griego *no*; *gnosis* significa *conocimiento*. El agnóstico dice: *Yo no sé* si existe una realidad objetiva cuyo reflejo, cuya imagen es dada por nuestras sensaciones, y declaro imposible conocer esto (véase más arriba las palabras de Engels, cuando expone la posición del agnóstico). De aquí la negación de la verdad objetiva por el agnóstico y la tolerancia mezquina, filistea, pusilánime, hacia la doctrina sobre los duendes, los trasgos, los santos católicos y otras cosas por el estilo. Mach y Avenarius, usando presuntuosamente una terminología "nueva", manteniendo un punto de vista supuestamente "nuevo", en realidad repiten entre embrollos y confusiones la respuesta del agnóstico: por una parte, los cuerpos son complejos de sensaciones (puro subjetivismo, puro berkelismo); por otra parte, si se vuelven a bautizar las sensaciones con el nombre de elementos, ¡se puede concebir su existencia independientemente de nuestros órganos de los sentidos!

A los machistas les agrada declamar sobre este tema que son filósofos fiados plenamente de los testimonios de nuestros órganos sensoriales y que tienen el mundo realmente por lo que nos parece, lleno de sonidos, colores, etc., mientras que para los materialistas -dicen ellos- el mundo está muerto, no tiene sonidos ni colores y se diferencia, tal cual es, del que nos parece, etc. En semejante declamación se ejercita, por ejemplo, J. Petzoldt tanto en su *Introducción a la filosofía de la experiencia pura* como en *El problema del mundo desde el punto de vista positivista* (1906). Tras de Petzoldt vuelve a repetir esto el señor Víctor Chernov, entusiasmado con la "nueva" idea. Pero los machistas son en realidad subjetivistas y agnósticos, ya que *no* confían *lo suficiente* en el testimonio de nuestros órganos de los sentidos y aplican el sensualismo con inconsecuencia. No reconocen la realidad objetiva, independiente del hombre, como origen de nuestras sensaciones. No ven en las sensaciones la reproducción fiel de esta realidad objetiva, llegando a ponerse en flagrante contradicción con las Ciencias Naturales y abriendo las puertas al fideísmo. Para el materialista, por el contrario, el mundo es más rico, más vivo, más variado de lo que parece, pues cada paso dado en el desarrollo de la ciencia descubre nuevos aspectos del mundo. Para él, nuestras sensaciones son las imágenes de la única y última realidad objetiva -última, no en el sentido de que ya es conocida en su totalidad, sino en el sentido de que no hay ni puede haber otra realidad excepto ella. Este punto de vista cierra definitivamente las puertas no sólo a todo fideísmo, sino también a la escolástica magisterial, que, no viendo en la realidad objetiva el origen de nuestras sensaciones, "deduce" de artificiosas construcciones verbales el concepto de lo objetivo como algo de significación universal, socialmente organizado, etc., etc., sin poder y, a menudo, sin querer distinguir la verdad objetiva de la doctrina sobre los trasgos y duendes.

Los machistas se encogen desdeñosamente de hombros al oír las ideas "anticuadas" de los "dogmáticos", es decir, de los materialistas, que se aferran al concepto de *materia* refutado, según aquéllos, por la "ciencia contemporánea" y por el "positivismo contemporáneo". De las nuevas teorías de la Física sobre la estructura de la materia hablaremos en lugar aparte. Pero en modo alguno puede tolerarse confundir, como hacen los machistas, la doctrina sobre esta o la otra estructura de la materia con la categoría gnoseológica, confundir la cuestión de las nuevas propiedades de los nuevos tipos de la materia (de los electrones, por ejemplo) con la vieja cuestión de la teoría del conocimiento, con la cuestión de los orígenes de nuestro conocimiento, de la existencia de la verdad objetiva, etc. Mach, nos dicen, "ha descubierto los elementos del mundo": lo rojo, lo verde, lo duro, lo blando, lo sonoro, lo largo, etc. Y nosotros preguntamos: ¿la

[*] Hegel. *Enciclopedia de ciencias filosóficas brevemente resumidas*, *Obras Completas*, t. VI (1843), pág. 83. Compárese pág. 122.

realidad objetiva es o no dada al hombre, cuando ve lo rojo, siente lo duro, etc.? Esta vieja, antiquísima cuestión filosófica ha sido embrollada por Mach. Si no es dada, cae uno inevitablemente con Mach en el subjetivismo y en el agnosticismo; cae merecidamente en los brazos de los inmanentistas, es decir, de los Ménshikov de la filosofía. Si es dada, se precisa un concepto filosófico para esta realidad objetiva, y este concepto existe desde hace tiempo, hace muchísimo tiempo, este concepto es precisamente el de *materia*. La materia es una categoría filosófica para designar la realidad objetiva, dada al hombre en sus sensaciones, calcada, fotografiada y reflejada por nuestras sensaciones y existente independientemente de ellas. Por eso, decir que este concepto puede "quedar anticuado" es un *pueril balbuceo*, es repetir absurdamente los argumentos de la filosofía *reaccionaria* de moda. ¿Ha podido envejecer en dos mil años de desarrollo de la filosofía la lucha entre el idealismo y el materialismo? ¿La lucha de las tendencias o líneas de Platón y Demócrito en filosofía? ¿La lucha de la religión y la ciencia? ¿La lucha entre la negación y la admisión de la verdad objetiva? ¿La lucha entre los partidarios del conocimiento suprasensible y sus adversarios?

El admitir o rechazar el concepto de materia es un problema de confianza del hombre en el testimonio de sus órganos de los sentidos, es la cuestión del origen de nuestro conocimiento, cuestión planteada y discutida desde el comienzo mismo de la filosofía, cuestión que puede ser disfrazada de mil formas por los payasos que se titulan catedráticos, pero que no puede envejecer de ninguna manera, como no puede envejecer el dilema de si la vista y el tacto, el oído y el olfato son la fuente del conocimiento humano. Considerar que nuestras sensaciones son imágenes del mundo exterior, reconocer la verdad objetiva, mantenerse en el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento es todo la misma cosa. Para ilustrarlo aduciré sólo una cita de Feuerbach y dos de unos manuales de filosofía a fin de que el lector pueda ver cuán elemental es esta cuestión:

"Qué vulgar es -escribía Feuerbach- negar que las sensaciones son el evangelio, la anunciación (*Verkündung*) de un salvador objetivo"[*]. Terminología extraña, monstruosa, como ven, pero la pauta filosófica es de una claridad meridiana: la sensación descubre al hombre la verdad objetiva. "Mi sensación es subjetiva, pero su base o su causa (*Grund*) es objetiva" (pág. 195). Comparen este párrafo con el precitado, en el que Feuerbach dice que el materialismo parte del mundo sensible, como la última (*ausgemachte*) verdad objetiva.

El sensualismo -leemos en el *Diccionario filosófico* de Franck[**]- es una doctrina que deduce todas nuestras ideas "de la experiencia de los sentidos, reduciendo el conocimiento a la sensación". El sensualismo puede ser subjetivo (escepticismo y berkelismo), moral (epicureísmo[33]) y objetivo. "El sensualismo objetivo es materialismo, pues la materia o los cuerpos son, en opinión de los materialistas, los únicos objetos que pueden causar efecto en nuestros sentidos" (*atteindre nos sens*).

"Cuando el sensualismo -dice Schwegler en su *Historia de la Filosofía*- afirmó que la verdad o lo existente puede ser conocido exclusivamente por medio de los sentidos, no le quedó más" (se trata de la filosofía de fines del siglo XVIII en Francia) "que formular esta tesis objetivamente, presentándonos la tesis del materialismo: sólo existe lo sensible, no hay otro ser que el ser material"[***].

Estas verdades elementales, recogidas en los manuales, son precisamente las que han olvidado nuestros machistas.

5. La verdad absoluta y relativa, o acerca del eclecticismo de Engels descubierto por A. Bogdánov.

Bogdánov hizo su descubrimiento en 1906 en el prefacio al libro III del *Empiriomonismo*. "Engels se expresa en el *Anti-Dühring* -escribe Bogdánov- casi en el mismo sentido en que yo acabo de definir la relatividad de la verdad" (pág. V), o sea, en el sentido de negar todas las verdades eternas, "de negar la objetividad incondicional de toda verdad, cualquiera que sea". "En su indecisión, Engels comete el error de reconocer, a través de toda su ironía, no se sabe qué "verdades eternas", si bien deplorables" (pág. VIII). "Sólo la inconsecuencia admite aquí, como lo hace Engels, salvedades eclécticas..." (pág. IX). Aduciremos un ejemplo de la refutación del eclecticismo de Engels por Bogdánov. "Napoleón murió el 5 de mayo de 1821", dice Engels en el *Anti-Dühring* (capítulo de las "verdades eternas"), explicándole a Dühring a qué deben circunscribirse, con qué *Plattheiten*, "trivialidades", deben contentarse los que pretenden descubrir verdades eternas en las Ciencias Históricas. Y he aquí cómo Bogdánov replica a Engels: "¿Qué "verdad" es ésta? ¿Y qué hay en ella de "eterno"? La consignación de una correlación aislada, que, probablemente, ya no tiene ninguna importancia real para nuestra generación, no puede servir de punto de partida para ninguna actividad y no conduce a nada" (pág. IX). Y en la página VIII: "¿Acaso *Plattheiten* se puede llamar *Wahrheitlen*? ¿Acaso las trivialidades" son verdades? La verdad es una forma viva organizadora de la experiencia, nos lleva a alguna parte en nuestra actividad y nos da un punto

[*] L. Feuerbach. *Obras Completas*, tomo X, 1866, págs. 194-195.

[**] *Dictionnaire des sciences philosophiques*, París, 1875.

[***] Dr. Albert Schwegler. *Ensayo de historia de la filosofía*, 15 edición, pág. 194.

de apoyo en la lucha de la vida".

Por estos dos párrafos citados se ve con suficiente claridad que Bogdánov nos ofrece declamaciones en lugar de refutar a Engels. Si no puede afirmar uno que la proposición: "Napoleón murió el 5 de mayo de 1821" es errónea o inexacta, la acepta como verdadera. Si no afirma uno que podría ser refutada en el futuro, reconoce que esta verdad es eterna. Por el contrario, calificar de objeciones unas frases en las que se afirma que la verdad es "una forma viva organizadora de la experiencia", es tratar de hacer pasar por filosofía una simple *retahíla de palabras*. ¿Ha tenido la Tierra la historia que se expone en la Geología, o la Tierra ha sido creada en siete días? ¿Se puede acaso eludir esta cuestión con frases sobre la verdad "viva" (¿qué quiere decir eso?), que "lleva" a alguna parte, etc.? ¿Es que el conocimiento de la historia de la Tierra y de la historia de la humanidad "no tiene un valor real"? Esto es simplemente una enfática sandez, con la que Bogdánov cubre *su retirada*. Porque es una retirada ponerse a demostrar que la admisión de las verdades eternas por Engels es eclecticismo, y al mismo tiempo salir del paso con el estrépito de palabras altisonantes, dejando sin refutar que Napoleón murió efectivamente el 5 de mayo de 1821 y que es absurdo creer que esta *verdad* puede ser refutada en el futuro.

El ejemplo elegido por Engels es de una sencillez elemental, y cada cual podrá encontrar sin esfuerzo decenas de ejemplos semejantes de *verdades* que son eternas y absolutas, de las que no pueden dudar más que los locos (como dice Engels, al poner este otro ejemplo: "París está en Francia"). ¿Por qué habla aquí Engels de "trivialidades"? Porque refuta y ridiculiza al materialista dogmático y metafísico Dühring, que no supo aplicar la dialéctica a la relación existente entre la verdad absoluta y la verdad relativa. Ser materialista significa reconocer la verdad objetiva, que nos es descubierta por los órganos de los sentidos. Reconocer la verdad objetiva, es decir, independiente del hombre y de la humanidad, significa admitir de una manera o de otra la verdad absoluta. Y este "de una manera o de otra", precisamente, es lo que distingue al materialista metafísico Dühring del materialista dialéctico Engels. A propósito de las más complejas cuestiones de la ciencia en general y de la ciencia histórica en particular, Dühring prodigó a diestro y siniestro estas palabras: la verdad última, definitiva, eterna. Engels lo ridiculizó: Es cierto -respondía éste- que existen las verdades eternas, pero no es dar pruebas de inteligencia emplear palabras rimbombantes (*gewaltige Worte*) para cosas sencillas. Para hacer progresar el materialismo, hay que acabar con el juego trivial de la locución "verdad eterna", hay que saber plantear y resolver dialécticamente la cuestión de la correlación entre la verdad absoluta y la verdad relativa. Este fue hace treinta años el motivo de la pugna entre Dühring y Engels. Y Bogdánov, que se las ha ingeniado para "*no advertir*" esas aclaraciones a la cuestión de la verdad absoluta y la verdad relativa dadas por Engels *en el mismo capítulo*, Bogdánov, que ha llegado a acusar a Engels de "eclecticismo" por haber admitido una tesis elemental para *cualquier* materialismo, Bogdánov, no ha hecho otra cosa que revelar una vez más su absoluta ignorancia del materialismo y de la dialéctica.

"Al llegar aquí nos encontramos con el problema -escribe Engels al comienzo del indicado capítulo (sección I, capítulo IX) del *Anti-Dühring*- de si tienen y hasta qué punto pueden tener validez soberana y títulos (*Anspruch*) incondicionales de verdad los productos del conocimiento humano" (pág. 79 de la quinta edición alemana). Y Engels resuelve así esta cuestión:

"La soberanía del pensamiento se ejerce en una serie de hombres que piensan de un modo muy poco soberano; el conocimiento que puede alegar títulos incondicionales de verdad se impone a lo largo de una serie de errores relativos; ni uno ni otro" (ni el conocimiento absolutamente verdadero ni el pensamiento soberano) "pueden convertirse en plena realidad más que a través de una duración infinita de la vida de la humanidad.

Otra vez volvemos a encontrar la contradicción con que tropezamos más arriba entre el carácter, que necesariamente hemos de representarnos como absoluto, del pensamiento humano y su realidad en una serie de hombres aislados de pensamiento limitado, contradicción que sólo puede resolverse a lo largo de un progreso infinito, en la sucesión prácticamente ilimitada, al menos para nosotros, de las generaciones humanas. En este sentido, el pensamiento humano es tan soberano como no soberano; y su capacidad cognoscitiva, tan ilimitada como limitada. Soberano e ilimitado en cuanto a su naturaleza" (o estructura, *Anlage*), "a su vocación, a su posibilidad, a su meta histórica; no soberano y limitado en cuanto a la ejecución concreta y a la realidad de cada caso" (pág. 81)[*].

"Exactamente lo mismo acontece -continúa Engels- con las verdades eternas"[34].

Este razonamiento es de extraordinaria importancia en cuanto al problema del *relativismo*, del principio de la relatividad de nuestros conocimientos, recalcado por todos los machistas. *Todos* los machistas insisten en que son relativistas; pero los machistas rusos, repitiendo las palabrejas de

---

[*] Compárese V. Chernov, obra cit., pág. 64 y siguientes. El machista señor Chernov se mantiene por entero en la posición de Bogdánov, que no quiere confesarse machista. La diferencia es que Bogdánov se esfuerza *por enmascarar* su desacuerdo con Engels, presentándolo como fortuito, etc., mientras que Chernov se da cuenta de que se trata de la lucha contra el materialismo y contra la dialéctica.

los machistas alemanes, temen plantear, o no saben hacerlo, en términos claros y explícitos, la cuestión de la actitud del relativismo ante la dialéctica. Para Bogdánov (como para todos los machistas), el reconocimiento de la relatividad de nuestros conocimientos *excluye* toda admisión, por mínima que sea, de la verdad absoluta. Para Engels, la suma de verdades relativas constituye la verdad absoluta. Bogdánov es relativista. Engels es dialéctico. Veamos además otro razonamiento de Engels, no menos importante, sacado del mismo capítulo del *Anti-Dühring*.

"La verdad y el error, como todas las categorías lógicas que se mueven dentro de contrarios opuestos, sólo tienen vigencia absoluta dentro de un terreno muy limitado, como acabamos de ver nosotros y como el propio señor Dühring sabría si conociese algo los rudimentos de la dialéctica, sus primeros enunciados, que son precisamente los que tratan del defecto de todos los extremos opuestos. Tan pronto como empleamos el contrario opuesto a la verdad y el error fuera del terreno estrictamente limitado, mencionado más arriba, esta oposición se hace relativa, y, por tanto, inservible como término de expresión estrictamente científica; y si nos empeñamos en aplicarla con valor absoluto fuera de aquella órbita, el fracaso es definitivo, pues los dos extremos de la oposición se truecan en lo contrario de lo que son: la verdad en error y el error en verdad" (pág. 86)[35]. Engels cita como ejemplo la ley de Boyle (el volumen de los gases es inversamente proporcional a la presión). El "grano de verdad" contenido en esta ley no representa una verdad absoluta más que en ciertos límites. La ley no es más que una verdad "aproximada".

Así pues, el pensamiento humano, por su naturaleza, es capaz de proporcionarnos, y proporciona en realidad, la verdad absoluta, que resulta de la suma de verdades relativas. Cada fase del desarrollo de la ciencia añade nuevos granos a esta suma de verdad absoluta; pero los límites de la verdad de cada tesis científica son relativos, tan pronto ampliados como restringidos por el progreso consecutivo de los conocimientos. "Podemos -dice J. Dietzgen en sus *Excursiones*- ver, oír, oler, tocar e indudablemente también *conocer* la verdad absoluta, pero ésta no entra por entero (*geht nicht auf*) en el conocimiento" (pág. 195). "De suyo se comprende que el cuadro no agota el objeto, y que el pintor queda a la zaga de su modelo... ¿Cómo puede "coincidir" el cuadro con el modelo? Aproximadamente, sí" (pág. 197). "Sólo relativamente podemos conocer la naturaleza y sus partes; pues cada parte, aunque es solamente una parte relativa de la naturaleza, tiene, sin embargo, la naturaleza de lo absoluto, el carácter de la totalidad de la naturaleza en sí (*des Naturganzen an sich*), que el conocimiento no puede agotar... ¿Por dónde sabemos, pues, que tras los fenómenos de la naturaleza, tras las verdades relativas está la naturaleza universal, ilimitada, absoluta, que no se revela por completo al hombre? …¿De dónde nos llega ese conocimiento? Es innato en nosotros. Nos es dado al mismo tiempo que la conciencia" (pág. 198). Este último aserto es una de las inexactitudes de Dietzgen que obligaron a Marx a hacer notar en una carta a Kugelmann la confusión de las concepciones de Dietzgen[36]. Sólo aferrándose a pasajes erróneos de este género se puede hablar de una filosofía especial de Dietzgen, diferente del materialismo dialéctico. Pero el propio Dietzgen se corrige *en esa misma página*: "Si digo que el conocimiento de la verdad infinita, absoluta, es innato en nosotros, que es el solo y único conocimiento a priori, la experiencia, no obstante, confirma también este conocimiento innato" (pág. 198).

Por todas estas declaraciones de Engels y Dietzgen se ve claramente que para el materialismo dialéctico no hay una línea infranqueable de demarcación entre la verdad relativa y la verdad absoluta. Bogdánov no lo ha comprendido en absoluto, ya que ha podido escribir: "Ella (la concepción del mundo del viejo materialismo) quiere ser *el conocimiento* incondicionalmente *objetivo de la esencia de las cosas*" (cursiva de Bogdánov) "y es incompatible con el condicionamiento histórico de toda ideología" (libro III del *Empiriomonismo*, pág. IV). Desde el punto de vista del materialismo moderno, es decir, del marxismo, son históricamente condicionales *los límites* de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva, absoluta, pero la existencia de esta verdad, así como el hecho de que nos aproximamos a ella no obedece a condiciones. Son históricamente condicionales los contornos del cuadro, pero este cuadro representa sin condiciones un modelo objetivamente existente. Es históricamente condicional cuándo y en qué condiciones hemos progresado en nuestro conocimiento de la esencia de las cosas hasta descubrir la alizarina en el alquitrán de hulla o hasta descubrir los electrones en el átomo, pero cada uno de estos descubrimientos es sin condiciones un progreso del "conocimiento incondicionalmente objetivo". En pocas palabras, toda ideología es históricamente condicional, pero a toda ideología científica (a diferencia, por ejemplo, de ideología religiosa) corresponde incondicionalmente una verdad objetiva, una naturaleza absoluta. Dirán ustedes: esta distinción entre la verdad absoluta y la verdad relativa es imprecisa. Y yo les contestaré: justamente es lo bastante "imprecisa" para impedir que la ciencia se convierta en un dogma en el mal sentido de esta palabra, en una cosa muerta, estancada, anquilosada; pero, al mismo tiempo, es lo bastante "precisa" para deslindar los campos del modo más resuelto e irrevocable entre nosotros y el fideísmo, el agnosticismo, el idealismo filosófico y la

sofistería de los adeptos de Hume y Kant. Hay aquí un límite que no han notado, y no habiéndolo notado, han caído en la charca de la filosofía reaccionaria. Es el límite entre el materialismo dialéctico y el relativismo.

Somos relativistas, declaran Mach, Avenarius y Petzoldt. Somos relativistas, los corean el señor Chernov y varios machistas rusos que pretenden ser marxistas. Sí, señor Chernov y camaradas machistas, en esto precisamente estriba su error. Pues fundar la teoría del conocimiento sobre el relativismo es condenarse fatalmente bien al escepticismo absoluto, al agnosticismo y a la sofistería, bien al subjetivismo. El relativismo, como base de la teoría del conocimiento, es no sólo admitir la relatividad de nuestros conocimientos, sino también negar toda medida o modelo objetivo, existente independientemente de la humanidad, medida o modelo al que se acerca nuestro conocimiento relativo. Desde el punto de vista del relativismo puro se puede justificar toda clase de sofistería, se puede admitir como algo "condicional" que Napoleón muriese o no el 5 de mayo de 1821, se puede, por simple "comodidad" para el hombre o para la humanidad, admitir junto a la ideología científica ("cómoda" en un sentido) la ideología religiosa (muy "cómoda" en otro sentido), etc.

La dialéctica -como ya explicaba Hegel- *comprende* el elemento del relativismo, de la negación, del escepticismo, pero *no se reduce* al relativismo. La dialéctica materialista de Marx y Engels comprende ciertamente el relativismo, pero no se reduce a él, es decir, reconoce la relatividad de todos nuestros conocimientos, no en el sentido de la negación de la verdad objetiva, sino en el sentido del condicionamiento histórico de los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a esta verdad.

Bogdánov escribe y subraya: "*El marxismo consecuente no admite una tal dogmática y una tal estática*" como verdades eternas (*Empiriomonismo*, libro III, pág. IX). Esto es un embrollo. Si el mundo es (como piensan los marxistas) la materia en movimiento y desarrollo perpetuos, que es reflejada por la conciencia humana en desarrollo, ¿a cuento de qué viene aquí el estatismo? No se trata, en modo alguno, de la esencia inmutable de las cosas, ni tampoco de una conciencia inmutable, sino de *la correspondencia* entre la conciencia que refleja la naturaleza y la naturaleza reflejada por la conciencia. En esta cuestión -y solamente en esta cuestión- el término "dogmática" tiene un sabor filosófico peculiar: es la palabreja preferida de los idealistas y agnósticos *contra* los materialistas, como hemos visto ya en el ejemplo de Feuerbach, materialista bastante "viejo". Trastos viejos, viejísimos, eso es lo que son todas las objeciones lanzadas contra el materialismo desde el punto de vista del famoso "positivismo contemporáneo".

6. El criterio de la práctica en la teoría del conocimiento.

Hemos visto que Marx en 1845 y Engels en 1888 y 1892 basaban la teoría materialista del conocimiento en el criterio de la práctica[37]. Plantear fuera de la práctica el problema de "si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva" es entregarse a la escolástica -dice Marx en la segunda tesis sobre Feuerbach- . La práctica es la mejor refutación del agnosticismo kantiano y humista, así como de los demás subterfugios (*Schrullen*) filosóficos -repite Engels-." Los resultados de nuestros actos dan la prueba de la conformidad (la correspondencia, *Übereinstimmung*) de nuestras percepciones con la naturaleza objetiva de las cosas percibidas" -replica Engels a los agnósticos[38].

Comparen con esto el razonamiento de Mach sobre el criterio de la práctica. "En el pensamiento habitual y en el lenguaje ordinario se acostumbra a oponer *lo aparente*, *lo ilusorio a la realidad*. Levantando en el aire, ante nosotros, un lápiz, lo vemos rectilíneo; sumergiéndolo oblicuamente en el agua, lo vemos quebrado. En este último caso se dice: "el lápiz *parece quebrado*, *pero, en realidad*, es rectilíneo". Más ¿en qué nos fundamos para calificar *un* hecho de real y rebajar *otro* a la categoría de apariencia?.. Cuando cometemos el error natural de esperar en casos extraordinarios fenómenos ordinarios, nuestras esperanzas, naturalmente, se ven frustradas. Pero los hechos no tienen la culpa. Hablar en semejantes casos de *apariencia* tiene sentido desde el punto de vista práctico, pero no desde el punto de vista científico. En el mismo grado carece de sentido desde el punto de vista científico la cuestión frecuentemente discutida de si el mundo existe realmente o no es más que un sueño nuestro. Pero hasta el sueño más descabellado es un hecho como cualquier otro" (*Análisis de las sensaciones*, págs. 18-19).

Por cierto, un hecho puede ser no sólo un sueño descabellado, sino también una filosofía descabellada. No se puede dudar de ello después de haber conocido la filosofía de Ernesto Mach. Este autor confunde como el último de los sofistas el estudio histórico científico y psicológico de los errores humanos, de toda clase de "sueños descabellados" de la humanidad, tales como creer en duendes, trasgos, etc., con la distinción gnoseológica de lo verdadero y lo "descabellado". Es como si un economista dijese que tanto la teoría de Senior, según la cual toda la ganancia del capitalista proviene de la "última hora" de trabajo del obrero, como la teoría de Marx constituyen igualmente un hecho, y que desde el punto de vista científico no tiene sentido la cuestión de saber qué teoría expresa la verdad objetiva y qué otra expresa los prejuicios de la burguesía y la venalidad de sus profesores. El curtidor J. Dietzgen veía en la teoría científica, es

decir, materialista, del conocimiento "una arma universal contra la fe religiosa" (*Pequeños escritos filosóficos*, pág. 55), ¡y para el catedrático titular Ernesto Mach, "desde el punto de vista científico no tiene sentido" la distinción entre la teoría materialista del conocimiento y la teoría idealista subjetiva! La ciencia es imparcial en la lucha del materialismo contra el idealismo y la religión: tal es la idea preferida, no sólo de Mach, sino de todos los catedráticos burgueses contemporáneos, de esos "lacayos titulados, que embrutecen al pueblo con un idealismo alambicado", según la justa expresión del mismo J. Dietzgen (pág. 53, ob. cit.).

Se trata precisamente de ese alambicado idealismo docto, cuando el criterio de la práctica, que distingue para todos y cada uno la apariencia de la realidad, es desalojado por E. Mach del marco de la ciencia, del marco de la teoría del conocimiento. La práctica humana demuestra la certidumbre de la teoría materialista del conocimiento -decían Marx y Engels, calificando de "escolástica" y "subterfugios filosóficos", los intentos de resolver la cuestión gnoseológica fundamental al margen de la práctica. Para Mach la práctica es una cosa, y la teoría del conocimiento otra completamente distinta; se las puede colocar una al lado de la otra, sin que la primera condicione a la segunda. En su última obra, *Conocimiento y Error* (pág. 115 de la segunda edición alemana) dice Mach: "El conocimiento es una experiencia síquica biológicamente útil (*förderndes*)". "Sólo el éxito puede distinguir el conocimiento del error" (pág. 116). "El concepto es una hipótesis física de trabajo" (pág. 143). Nuestros machistas rusos, que pretenden ser marxistas, toman con sorprendente ingenuidad semejantes frases de Mach como prueba de que este *se acerca* al marxismo. Pero Mach se acerca en esto al marxismo lo mismo que Bismarck se acercaba al movimiento obrero o el obispo Eulogio a la democracia. En Mach, semejantes enunciados *van paralelos* a su teoría idealista del conocimiento, pero no deciden la elección de esta o la otra pauta concreta en gnoseología. El conocimiento puede ser biológicamente útil, útil en la práctica del hombre, en la conservación de la vida, en la conservación de la especie, únicamente cuando refleja la verdad objetiva, independiente del hombre. Para el materialista, el "éxito" de la práctica humana demuestra la correspondencia de nuestras representaciones a la naturaleza objetiva de las cosas que percibimos. Para el solipsista, el "éxito" es todo lo que *yo* necesito *en la práctica*, la cual puede ser examinada aparte de la teoría del conocimiento. Si incluimos el criterio de la práctica en la base de la teoría del conocimiento, esto nos lleva inevitablemente al materialismo -dicen los marxistas-. La práctica podrá ser materialista, pero la teoría es capítulo aparte -dice Mach.

"Prácticamente -escribe Mach en *Análisis de las sensaciones*-, al realizar cualquier acción, podemos prescindir tan poco de la idea del *Yo*, como imposible nos es prescindir de la idea de cuerpo al extender la mano para asir una cosa cualquiera. Fisiológicamente seguimos siendo egoístas y materialistas con la misma constancia con la que vemos continuamente la subida del sol. Pero teóricamente en modo alguno debemos atenemos a esta concepción" (284-285).

El egoísmo no viene aquí al caso, ya que es una categoría completamente extraña a la gnoseología. También está fuera de lugar el movimiento aparente del Sol alrededor de la Tierra, pues en la práctica, que nos sirve de criterio en la teoría del conocimiento, hay que incluir asimismo la práctica de las observaciones y descubrimientos astronómicos, etc. Queda la preciosa confesión de Mach de que en su práctica los hombres se guían completa y exclusivamente por la teoría materialista del conocimiento; en cuanto al intento de eludirla "teóricamente", no hace más que expresar las inclinaciones docto-escolásticas y alambicado-idealistas de Mach.

El siguiente ejemplo, tomado de la historia de la filosofía clásica alemana, demuestra hasta qué punto no son nuevos estos esfuerzos por destacar la práctica como algo que no está sujeto a examen en gnoseología, a fin de desbrozar el camino al agnosticismo y al idealismo. T. E. Schulze (Schulze-Enesidemo, como se le llama en la historia de la filosofía) se encuentra en el camino entre Kant y Fichte. Este autor defiende abiertamente la línea escéptica en filosofía, declarándose adepto de Hume (y, entre los antiguos, de Pirrón y Sexto). Niega en redondo toda cosa en sí y la posibilidad del conocimiento objetivo, exige categóricamente que no vayamos más allá de la "experiencia", más allá de las sensaciones, lo que no le impide prever las objeciones del otro campo: "Puesto que el escéptico, cuando participa en la vida cotidiana, reconoce como indudable la realidad de las cosas objetivas, obra en consecuencia y admite el criterio de la verdad, la propia conducta del escéptico resulta así la mejor y más evidente refutación de su escepticismo"[**]. "Tales argumentos -responde Schulze indignado- no son buenos más que para la chusma (Pöbel, pág. 254), pues mi escepticismo no se extiende a la práctica de la vida, se queda en los límites de la filosofía" (pág. 255).

De igual manera el idealista subjetivo Fichte espera a su vez encontrar en el campo de la filosofía del idealismo un sitio para el "realismo que se impone (*sich aufdringt*) a todos nosotros, incluso al más resuelto idealista, cuando llegamos a la acción; realismo que admite que los objetos existen con absoluta independencia de nosotros, fuera de

[**] T. E. Schulze. *Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía elemental, presentados por el catedrático Reinhold de Jena*, 1792, pág. 253.

nosotros" (Obras, I, 455).

¡El positivismo contemporáneo de Mach no ha ido muy lejos de Schulze y Fichte! Anotemos, a título de curiosidad, que para Bazárov, en esta cuestión, de nuevo no existe bajo la capa del sol nadie más que Plejánov: no hay peor fiera que el gato. Bazárov se mofa de la "filosofía salto-vitalista de Plejánov" (*Ensayos*, pág. 69), quien ha escrito la frase realmente absurda de que la "fe" en la existencia del mundo exterior "es un inevitable "salto vitale" de la filosofía" (*Notas sobre L. Feuerbach*, pág. 111). La palabra "fe", aun puesta entre comillas, repetida tras Hume, revela en Plejánov -ni que decir tiene- una confusión de términos. ¿Pero qué pinta aquí Plejánov? ¿Por qué no ha tomado Bazárov a otro materialista, aunque fuese a Feuerbach? ¿Será acaso únicamente porque no lo conoce? Pero la ignorancia no es un argumento. También Feuerbach, como Marx y Engels, hace en las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento un "salto" a la práctica, salto inadmisible desde el punto de vista de Schulze, Fichte y Mach. Criticando el idealismo, Feuerbach expone su esencia mediante una cita de Fichte de tanto realce que bate maravillosamente todo el machismo. "Tú supones -escribía Fichte- que las cosas son reales, que existen fuera de ti por la sola razón de que las ves, las oyes, las tocas. Pero la visión, el tacto y la audición no son más que sensaciones... Tú no percibes los objetos, sino sólo tus sensaciones" (*Feuerbach*. *Obras*, tomo X, pág. 185) y Feuerbach replica: El ser humano no es un *Yo* abstracto, sino un hombre o una mujer, y la cuestión de saber si el mundo es una sensación equivale a ésta: ¿es otro ser humano mi sensación, o nuestras relaciones demuestran lo contrario en la práctica? "El error capital del idealismo cosiste precisamente en que no plantea ni resuelve la cuestión de la objetividad y de la subjetividad, de la realidad o de la irrealidad del mundo más que desde el punto de vista teórico" (op. cit., pág. 189). Feuerbach basa la teoría del conocimiento en toda la práctica humana acumulada. Naturalmente -dice-, también los idealistas reconocen en la práctica la realidad de nuestro *Yo* y la del *Tú* de los demás. Para los idealistas, "este punto de vista no tiene valor más que en la vida y no en la especulación. Pero la especulación que entra en contradicción con la vida y hace del punto de vista de la muerte, del alma separada del cuerpo, el punto de vista de la verdad, tal especulación es una especulación muerta, falsa" (pág. 192). Antes de *sentir*, respiramos: no podemos existir sin aire, sin comida y sin bebida.

"¿De modo que se trata de la comida y la bebida al ventilar si el universo es una idea o una realidad? -exclama indignado el idealista-. ¡Qué bajeza! ¡Qué atentado a las buenas maneras; perorar a pleno pulmón desde los púlpitos de la filosofía y desde los púlpitos de la teología contra el materialismo en el sentido científico, para luego practicar el materialismo a la mesa en el sentido más burdo!" (pág. 195). Y Feuerbach exclama que equiparar la sensación subjetiva al mundo objetivo "es poner el signo de igualdad entre la polución y el nacimiento del niño" (pág. 198).

La observación no es de las más delicadas, pero da entre ceja y ceja a los filósofos que enseñan que la representación sensorial es precisamente la realidad existente fuera de nosotros.

El punto de vista de la vida, de la práctica debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento. Y conduce infaliblemente al materialismo, desechando desde el comienzo mismo las interminables invenciones de la escolástica magisterial. Naturalmente, no hay que olvidar aquí que el criterio de la práctica no puede nunca, en el fondo, confirmar o refutar *completamente* una representación humana, cualquiera que sea. Este criterio también es lo bastante "impreciso" para impedir que los conocimientos del hombre se conviertan en algo "absoluto"; al mismo tiempo, es lo bastante preciso para sostener una lucha implacable contra todas las variedades de idealismo y agnosticismo. Si lo que confirma nuestra práctica es la verdad única, última y objetiva, de ello se desprende el reconocimiento de que el único camino conducente a esta verdad es el camino de la ciencia, que se mantiene en el punto de vista materialista. Por ejemplo, Bogdánov accede a reconocer en la teoría de la circulación del dinero de Marx una verdad objetiva únicamente "para nuestra época", calificando de "dogmatismo" la atribución a dicha teoría de una veracidad "objetiva suprahistórica" (*Empiriomonismo*, libro III, pág. VII). Esto es otra confusión. Ninguna circunstancia posterior podrá modificar la concordancia de esta teoría con la práctica, por la misma sencilla razón que hace *eterna* la verdad de que Napoleón murió el 5 de mayo de 1821. Pero como el criterio de la práctica -es decir, el curso del desarrollo de *todos* los países capitalistas en los últimos decenios- no hace sino demostrar la verdad objetiva de toda la teoría socioeconómica de Marx en general, y no de esta o la otra parte, fórmula, etc., está claro que hablar aquí del "dogmatismo" de los marxistas es hacer una concesión imperdonable a la economía burguesa. La única conclusión que se puede sacar de la opinión, compartida por los marxistas, de que la teoría de Marx es una verdad objetiva, es la siguiente: yendo *por la senda* de la teoría de Marx, nos aproximaremos cada vez más a la verdad objetiva (sin llegar nunca a su fin); yendo, en cambio, *por cualquier otra senda*, no podemos llegar más que a la confusión y la patraña.

Capítulo III. La teoría del conocimiento del materialismo dialectico y la del empiriocriticismo. III.

1. ¿Qué es la materia? ¿Qué es la experiencia?

Los idealistas y los agnósticos, entre ellos los

machistas, hacen constantemente a los materialistas la primera de estas preguntas, la segunda es la que los materialistas dirigen a los machistas. Intentemos poner en claro de qué se trata.

Avenarius dice de la materia:

"En el seno de la "experiencia completa" purificada no hay nada de "físico", nada de "materia" en el concepto absoluto metafísico de la palabra, pues la "materia" en este concepto no es más que una abstracción: sería un conjunto de contraterminos, abstracción hecha de todo término central. Así como en la coordinación de principios, es decir, en la "experiencia completa", el contratermino es inconcebible (*undenkbar*) sin el término central, así también la "materia" en el concepto metafísico absoluto es un contrasentido (*Unding*) completo" (*Bemerkungen*[*], pág. 2 en la revista indicada, § 119).

Lo que resulta de este galimatías es que Avenarius llama absoluto y metafísica a lo físico o a la materia, ya que según su teoría de la coordinación de principios (o también, en términos nuevos: de la "experiencia completa") el contratermino es inseparable del término central; el medio, inseparable del *Yo*, el *no-Yo*, inseparable del *Yo* (como decía J. T. Fichte). Que esta teoría es idealismo subjetivo disfrazado, lo hemos dicho ya en el lugar oportuno, y el carácter de los ataques de Avenarius contra la "materia" está absolutamente claro: el idealista niega el ser de lo físico independientemente de la sique y rechaza por tal razón el concepto elaborado por la filosofía para ese ser. Avenarius no niega que la materia es "lo físico" (es decir, lo más conocido y dado sin mediación al hombre y de cuya existencia no duda nadie, a excepción de los recluidos en los manicomios); él sólo exige que se adopte "*su*" teoría sobre la conexión indisoluble del medio y el *Yo*.

Mach expresa esta misma idea con más sencillez, sin artificios filosóficos: "Lo que llamamos materia no es más que una determinada conexión regular de *los elementos* ("de las sensaciones") (*Análisis de las sensaciones*, pág. 265). Mach cree hacer con tal afirmación una "revolución radical" en la concepción corriente del mundo. En realidad, esto es idealismo subjetivo viejo, archiviejo, cuya desnudez es tapada con la palabreja "elemento".

Finalmente, el machista inglés Pearson, que combate con furia el materialismo, dice: "Desde el punto de vista científico no puede haber ninguna objeción contra el hecho de clasificar juntos ciertos grupos más o menos constantes de impresiones de los sentidos y llamados materia; nos acercamos, pues, mucho a la definición de J. S. Mill: La materia es una posibilidad constante de sensaciones; pero semejante definición de la materia en nada se parece a la que afirma que la materia es una cosa que se mueve" (*Gramática de la Ciencia*, 1900, 2a edición, pág. 249). Aquí no existe la hoja de parra de los "elementos", y el idealista tiende directamente la mano al agnóstico.

El lector ve que todos estos razonamientos de los fundadores del empiriocriticismo gravitan entera y exclusivamente en torno al antiguo problema gnoseológico de la relación entre el pensar y el ser, entre la sensación y lo físico. Ha sido precisa la inconmensurable ingenuidad de los machistas rusos para ver aquí algo que esté relacionado, aunque sea remotamente, con las "Ciencias Naturales contemporáneas" o el "positivismo contemporáneo". Todos los filósofos citados sustituyen, unos francamente, otros con cautela, la pauta filosófica fundamental del materialismo (del ser al pensar, de la materia a la sensación) por la pauta inversa, por la pauta del idealismo. Su negación de la materia no es más que la solución, conocida desde muy antiguo, de los problemas de la teoría del conocimiento en el sentido de la negación del origen exterior, objetivo, de nuestras sensaciones, de la negación de la realidad objetiva que corresponde a nuestras sensaciones. Y por el contrario, el reconocimiento de la pauta filosófica que niegan los idealistas y los agnósticos se expresa por estas definiciones: es materia lo que, actuando sobre nuestros órganos sensoriales, produce la sensación; la materia es la realidad objetiva que las sensaciones nos transmiten, etc.

Fingiendo no discutir más que con Béltov y eludiendo pusilánime a Engels, Bogdánov se indigna por tales definiciones, que son, dice él, "simples repeticiones" (*Empiriomonismo* III, pág. XVI) de la "fórmula" (de *Engels*, se olvida añadir nuestro "marxista"), según la cual para una dirección filosófica la materia es lo primario, y el espíritu lo secundario, y para la otra dirección, todo lo contrario. ¡Todos los machistas rusos repiten extasiados la "refutación" de Bogdánov! Y, sin embargo, la más ligera reflexión podría probar a estas gentes que no es posible, que, en el fondo, no es posible dar otra definición de los dos últimos conceptos de la gnoseología sino indicando cuál de ellos es considerado primario. ¿Qué es dar una "definición"? Es, ante todo, encajar un concepto dado en otro más amplio. Por ejemplo, cuando yo defino: el asno es un animal, encajo el concepto "asno" en otro concepto más amplio. Preguntémonos ahora si existen conceptos más amplios, con los que pudiera operar la teoría del conocimiento, que los conceptos de ser y pensar, materia y sensación, lo físico y lo psíquico. No. Estos son los conceptos de extrema amplitud, los más amplios, más allá de los cuales, en realidad (si no se tienen en cuenta modificaciones *siempre* posibles de la *terminología*), no ha ido hasta ahora la gnoseología. Solamente el charlatanismo o la indigencia intelectual supina puede exigir una "definición" tal de estas dos "series" de conceptos de extrema amplitud que no consista en una "simple repetición": lo uno o lo otro es considerado primario.

[*] *Observaciones sobre el concepto del objeto de la Psicología*, pág. 2. (*N. de la Edit.*)

Tomen ustedes los tres razonamientos mencionados sobre la materia. ¿A qué se reducen? A que estos filósofos van de lo psíquico o del *Yo* a lo físico o al medio, como del término central al contratermino, o de la sensación a la materia, o de la percepción sensorial a la materia. ¿Habrían podido en realidad Avenarius, Mach y Pearson dar cualquier otra "definición" de los conceptos fundamentales que no fuese indicando *la dirección* de su pauta filosófica? ¿Habrían podido ellos definir de otro modo, definir de cualquier otro modo especial qué es el *Yo*, qué es la sensación, qué es la percepción sensorial? Basta plantear claramente la cuestión para comprender en qué enorme absurdo caen los machistas cuando exigen de los materialistas una definición de la materia que no se reduzca a repetir que la materia, la, naturaleza, el ser, lo físico es lo primario; el espíritu, la conciencia, la sensación, lo psíquico es lo secundario.

El genio de Marx y Engels se manifestó, precisamente, entre otras cosas, en que despreciaban el juego docto-científico a las palabrejas nuevas, a los términos alambicados, a los "ismos" sutiles, diciendo sencilla y claramente: En filosofía hay la pauta materialista y la pauta idealista, y entre ellas están situados los diferentes matices del agnosticismo. Los vanos esfuerzos por hallar un "nuevo" punto de vista en filosofía revelan la misma indigencia espiritual que los vanos esfuerzos por crear una "nueva" teoría del valor, una "nueva" teoría de la renta, etc.

Carstanjen, discípulo de Avenarius, relata que éste dijo un día en una conversación privada: "No conozco ni lo físico ni lo psíquico, conozco una tercera cosa". A la observación de un escritor que decía que el concepto de esta tercera cosa no había sido dado por Avenarius, Petzoldt contestaba: "Nosotros sabemos por qué no ha podido formular este concepto. Para esta tercera cosa no hay contraconcepto (*Gegenbegriff*- concepto correlativo)... La pregunta: ¿Qué es la tercera cosa?, está planteada, con falta de lógica" (*Introducción a la filosofía de la experiencia pura*, t. II. pág. 329). Que este último concepto no se puede definir, lo comprende Petzoldt. Pero no comprende que la referencia a la "tercera cosa" es un simple subterfugio, pues cada uno de nosotros sabe qué es lo físico y qué es lo psíquico, pero ninguno de nosotros sabe en el momento presente qué es la "tercera cosa". Avenarius no usa tal subterfugio más que para borrar las huellas, declarando *de hecho* que el *Yo* es lo primario (término central), y la naturaleza (el medio) lo secundario (contratermino).

Naturalmente, la oposición entre la materia y la conciencia tampoco tiene significado absoluto más que dentro de los límites de un dominio muy restringido: en este caso, exclusivamente dentro de los límites de la cuestión gnoseológica fundamental acerca de qué se debe tener por lo primario y qué por lo secundario. Más allá de estos límites la relatividad de tal oposición no suscita duda alguna.

Veamos ahora qué uso hace de la palabra experiencia la filosofía empiriocriticista. En el primer apartado de la *Crítica de la experiencia pura* se expone el siguiente "supuesto": "Cualquier parte de nuestro medio se halla en una relación tal con los individuos humanos que cuando dicha parte nos es dada, éstos afirman su experiencia: aprendo tal y tal cosa mediante la experiencia; tal y tal cosa es experiencia, o viene de la experiencia, o depende de la experiencia" (pág. 1 de la traducción rusa). Así pues, la experiencia se define siempre por medio de los mismos conceptos: el *Yo* y el medio; en cuanto a la "doctrina" de su conexión "indisoluble", es archivada de momento. Sigamos: "El concepto sintético de la experiencia pura": "precisamente de la experiencia, como aserto para el que, en su integridad, sirven de premisa exclusivamente las partes del medio" (págs. 1-2). Si se admite que el medio existe independientemente de los "asertos" y de los "juicios" de hombre, ¡llega a ser posible la interpretación materialista de la experiencia! "El concepto analítico de la experiencia pura": "precisamente como aserto al que no se ha mezclado nada que no sean su vez experiencia, y que, por consiguiente, no representa otra cosa que la experiencia" (pág. 2). La experiencia es la experiencia. ¡Y aún hay gentes que toman este galimatías seudocientífico por auténtica profundidad de ideas!

Es necesario agregar encima que, en el tomo II de la *Crítica de la experiencia pura*, Avenarius considera que la "experiencia" es un "caso especial" de *lo psíquico*; que divide la experiencia en *sachhafte Werte* (cosas-valores) y *gedankenhdjte Werte* (pensamientos-valores); que la "experiencia en el sentido lato" incluye estos últimos; que la "experiencia completa" se identifica con la coordinación de principios (*Bemerkungen*). En una palabra; "uno pide lo que quiere". La "experiencia" abarca tanto, la pauta materialista como la pauta idealista en filosofía, consagrando la confusión entre una y otra. Si nuestros machistas aceptan con toda confianza la "experiencia pura" como oro de ley a cambio, los representantes de diversas direcciones señalan por igual en las publicaciones filosóficas el abuso que Avenarius hace de este concepto. "Avenarius no define de una manera precisa la experiencia pura –escribe A. Riehl-, y su aserto: "la experiencia pura es una experiencia a la que no se ha mezclado nada que no sea a su vez experiencia", manifiestamente da vueltas y en un círculo vicioso" (*Systemitische Philosophie**, Leipzig, 1907, pág. 102). La experiencia pura para Avenarius -escribe Wundt- significa tan pronto una fantasía cualquiera como unos asertos con caracteres de "materialidad"

* *Filosofía Sistemática*. (*N. de la Edit.*)

(*Estudios Filosóficos*, tomo XIII, págs. 92-93). Avenarius *dilata* el concepto de experiencia (Pág. 382). "De la exacta definición de los términos experiencia y experiencia pura -escribe Cauwelaert- depende el sentido de toda esta filosofía. Avenarius no da esta definición exacta" (*Revue Néo-Scolastique*[*], 1907, febrero, pág. 61). "La vaguedad del término "experiencia" presta buenos servicios a Avenarius", permitiéndose introducir subrepticiamente el idealismo que finge combatir - dice Norman Smith (*Mind*[**], vol. XV, pág. 29).

"*Yo* declaro sinceramente que el sentido interno, el alma de mi filosofía es que el hombre no posee nada salvo la experiencia; el hombre no llega a todo lo que llega más que por experiencia..." ¿No es verdad que este filósofo es un celoso defensor de la experiencia pura? El autor de estas líneas es el idealista subjetivo J. T. Fichte (*Soitn. Ber.* etc.[** *], pág. 12). Por la historia de la filosofía es sabido que la interpretación del concepto "experiencia" ha dividido a los materialistas y a los idealistas clásicos. La filosofía de cátedra de todos los matices disfraza hoy día su reaccionarismo con declamaciones variadas sobre la "experiencia". A la experiencia apelan todos los inmanentistas. En el prólogo a la 2a edición de su *Conocimiento y Error* Mach alaba el libro del catedrático G. Jerusalem, en el que leemos: "Admitir la divinidad del ser originario no contradice ninguna experiencia" (*Idealismo crítico y Lógica pura*, pág. 222).

No merecen otra cosa que compasión quienes han dado crédito a Avenarius y Cía, cuando éstos afirman que con la palabreja "experiencia" es posible superar la "anticuada" distinción entre el materialismo y el idealismo. Cuando Valentínov y Yushkévich acusan a Bogdánov, ligeramente desviado del machismo puro, de abusar del término "experiencia", estos señores no hacen más que poner de manifiesto su ignorancia. Bogdánov es "inocente" en este punto: *no ha hecho más* que copiar servilmente la confusión de Mach y Avenarius. Cuando dice que "la conciencia y la experiencia síquica inmediata son conceptos idénticos" (*Empiriórnonismo*, t, II, pág. 53) y que la materia "no es la experiencia", sino "lo desconocido de donde nace todo lo conocido" (*Empiriomonismo*, t. III., pág. XIII), Bogdánov interpreta la experiencia *de forma idealista*. Y, naturalmente, no es el primero[****] ni será el último en crear sistemitas idealistas con la palabreja "experiencia". Cuando replica a los filósofos reaccionarios, diciendo que las tentativas de salir más allá de los límites de la experiencia no llevan en realidad "más que a abstracciones vacuas y a imágenes contradictorias cuyos elementos están todos, sin embargo, sacados de la experiencia" (t. I, pág. 48), opone a las vacuas abstracciones de la conciencia humana lo que existe fuera del hombre e independientemente de su conciencia, es decir, interpreta la experiencia de forma materialista.

Asimismo Mach, partiendo del punto de vista del idealismo (los cuerpos son complejos de sensaciones o de "elementos"), se desvía a menudo hacia la interpretación materialista de la palabra "experiencia". "No hay que extraer la filosofía de dentro de nosotros mismos (*nicht aus uns herausphilosophieren*) -dice en su *Mecánica* (3a edición alemana, 1897, pág. 14)-, sino de la experiencia". La experiencia está aquí opuesta a la filosofía extraída de nosotros mismos, es decir, está tratada como algo objetivo, algo dado al hombre desde fuera de él; está tratada de forma materialista. Otro ejemplo más: "Lo que observamos en la naturaleza se imprime en nuestras representaciones, aun cuando no lo comprendamos ni lo analicemos, y estas representaciones imitan (*nachahmen*) luego los procesos de la naturaleza en sus rasgos más generales y más estables (*stärksten*). Poseemos con dicha experiencia un tesoro (*Schatz*) que siempre tenemos a nuestra disposición..." (op. cit., pág. 27). Aquí la naturaleza es tenida por lo primario, y las sensaciones y la experiencia por lo derivado. Si Mach se hubiese atenido consecuentemente a este punto de vista en las cuestiones fundamentales de la gnoseología, habría librado a la humanidad de numerosos y absurdos "complejos" idealistas. Un tercer ejemplo: "La estrecha conexión del pensamiento con la experiencia crea las Ciencias Naturales modernas. La experiencia engendra el pensamiento. Este último se desarrolla más y de nuevo se confronta con la experiencia", etc. (*Conocimiento y Error*, pág. 200). Aquí la "filosofía" especial de Mach ha sido arrojada por la borda, y el autor pasa a adoptar espontáneamente el punto de vista habitual de los naturalistas, que ven la experiencia de forma materialista.

En resumen; el término "experiencia", con el que construyen sus sistemas los machistas, ha servido desde hace mucho tiempo para encubrir los sistemas idealistas y sirve ahora a Avenarius y Cía. para su ecléctico tránsito de la posición idealista al materialismo y viceversa. Las distintas "definiciones" de este concepto no hacen más que expresar las dos pautas fundamentales de la filosofía, tan claramente reveladas por Engels.

---

[*] *Revista Neoescolástica*. (*N. de la Edit.*)

[**] *El Pensamiento*. (*N. de la Edit.*)

[***] *Exposición clara como la luz del sol, al alcance del gran público, de la verdadera esencia de la filosofía más moderna. Ensayo para obligar a comprender al lector*, Berlín, 1801, pág., 12. (*N. de la Edit.*)

[****] Ejercicios de este género hace ya tiempo que son cultivados en Inglaterra por el camarada Belfort Bax, refiriéndose al cual, el crítico francés de su libro *Las raíces de la realidad* dijo, no sin malicia: "La experiencia no es más que una palabra que remplaza la palabra conciencia", ¡sea usted, pues, francamente idealista! (*Revue de Philosophie*[39], 1907, núm. 10, pág. 399).

2. El error de Plejánov respecto al concepto de "experiencia".

En las páginas X-XI del prólogo a *L. Feuerbach* (ed. de 1905), Plejánov dice:

"Un autor alemán hace observar que *la experiencia* es para el empiriocriticismo tan sólo objeto de investigación y en modo alguno medio de conocimiento. Si es así, pierde sentido el oponer el empiriocriticismo al materialismo, y las disertaciones acerca de que el empiriocriticismo está llamado a remplazar al materialismo son completamente vacuas y huelgan".

Esto es un embrollo de cabo a rabo.

F. Carstanjen, uno de los partidarios más "ortodoxos" de Avenarius, dice en su artículo sobre el empiriocriticismo (en contestación a Wundt), que, "para la *Crítica de la experiencia pura*, la experiencia no es medio de conocimiento, sino tan sólo objeto de investigación"*. ¡Resulta, según Plejánov, que la oposición de los puntos de vista de F. Carstanjen al materialismo carece de sentido!

F. Carstanjen repite casi al pie de la letra a Avenarius, quien, en sus *Observaciones*, contrapone resueltamente su concepto de la experiencia como lo que nos es dado, lo que descubrimos (*das Vorgefundene*), al concepto según el cual la experiencia es un "medio de conocimiento" "en el sentido de las teorías dominantes del conocimiento, en el fondo enteramente metafísicas" (op. cit., pág. 401). Petzoldt dice lo mismo, siguiendo a Avenarius, en su *Introducción a la filosofía de la experiencia pura* (t. I, pág. 170). ¡Resulta, según Plejánov, que la oposición de los puntos de vista de Carstanjen, Avenarius y Petzoldt al materialismo carece de sentido! O Plejánov no "ha leído hasta el fin" a Carstanjen y Cía. o ha adquirido de quinta mano esa alusión a "un autor alemán".

¿Qué significa esa afirmación de los empiriocriticistas más notables, incomprendida por Plejánov? Carstanjen quiere decir que Avenarius, en su *Crítica de la experiencia pura*, toma como *objeto* de investigación la experiencia, es decir, cualesquiera "afirmaciones humanas". Avenarius no investiga aquí -dice Carstanjen (pág. 50 del art. cit.)- si esas afirmaciones son reales o se catalogan, por ejemplo, entre *los espectros*; no hace sino agrupar, sistematizar y clasificar formalmente expresiones humanas de todo género, *tanto idealistas como materialistas* (pág. 53), sin entrar en el fondo de la cuestión. Carstanjen tiene razón de sobra para calificar *este* punto de vista de "escepticismo por excelencia" (pág. 213). Por lo demás, defiende en dicho artículo a su querido maestro de la acusación vergonzosa (desde el punto de vista de un catedrático alemán) de materialismo que le hace Wundt. ¡Materialistas nosotros, vamos! -viene a replicar Carstanjen-: si hablamos de "experiencia", no lo hacemos, ni mucho menos, en el sentido corriente y moliente que lleva o podría llevar al materialismo, sino en el sentido de que investigamos todo lo que los hombres "dicen" que es experiencia. Carstanjen y Avenarius consideran materialista la concepción según la cual la experiencia es un medio de conocimiento (quizás la más corriente, pero, sin embargo, falsa, como hemos visto en el ejemplo de Fichte). Avenarius se deslinda de la "metafísica" "dominante", que se obstina en conceptuar el cerebro como órgano del pensamiento, sin tener en cuenta las teorías de la introyección y de la coordinación. Por lo que nosotros descubrimos o nos es dado (*das Vorgefundene*), Avenarius entiende precisamente la conexión indisoluble entre el *Yo* y el medio, lo que lleva a una interpretación confusa e idealista de la "experiencia".

Así pues, bajo la palabra "experiencia" pueden, indudablemente, cobijarse tanto la pauta materialista como la pauta idealista de la filosofía, la humista igual que la kantiana, pero ni la definición de la experiencia como objeto de investigación** ni su definición como medio de conocimiento resuelven nada en este sentido. Las observaciones de Carstanjen, hechas especialmente contra Wundt, no tienen absolutamente nada que ver con la oposición del empiriocriticismo al materialismo.

Señalemos como caso curioso que Bogdánov y Valentínov, respondiendo sobre este punto a Plejánov, pusieron de manifiesto que no estaban mejor enterados. Bogdánov dice: "Eso no está bastante claro" (t. III, pág. XI), "compete a los empiriocriticistas analizar esta fórmula y aceptar o no la condición". Ventajosa postura: ¡como yo no soy machista, no estoy obligado a dilucidar el sentido que pone en la experiencia un Avenarius o un Carstanjen! Bogdánov quiere sacar provecho del machismo (y del embrollo machista en torno a la "experiencia"), pero no quiere asumir la responsabilidad por el embrollo.

El empiriocriticista "puro" Valentínov ha citado la nota de Plejánov y ha bailado un cancán en público, mofándose de Plejánov por no haber mencionado al autor ni haber explicado de qué se trataba (págs. 108-109 del libro cit.). Por lo demás, este filósofo empiriocriticista no ha contestado ni una palabra sobre el fondo de la cuestión, después de confesar que "leyó tres veces, si no más", la nota de Plejánov (evidentemente, sin entender nada). ¡Buenos son los

* *Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica*, año 22, 1898, pág. 45.

** ¿Tal vez Plejánov creyera que Carstanjen había dicho: "objeto de conocimiento, independiente del conocimiento", y no "objeto de investigación"? Entonces esto sería, verdaderamente, materialismo. Pero ni Carstanjen, ni en general cualquier otro que esté al corriente del empiriocriticismo, ha dicho ni ha podido decir tal cosa.

machistas!

3. De la causalidad y de la necesidad en la naturaleza.

La causalidad es de singular importancia para determinar la pauta filosófica de este o el otro "ismo" contemporáneo, razón por la cual debemos detenernos en esta cuestión algo más detalladamente.

Empezaremos por exponer la teoría materialista del conocimiento en cuanto a este punto. L. Feuerbach expuso con particular claridad su criterio sobre esta materia en la réplica a R. Haym ya citada.

"La naturaleza y la razón humana -dice Haym- se divorcian en él (en Feuerbach) por completo: entre una y otra se abre un abismo infranqueable por ambas partes. Haym funda este reproche en el § 48 de mi *Esencia de la religión*, donde se dice que "la naturaleza no puede ser concebida más que por su propio conducto; que su necesidad no es una necesidad humana o lógica, metafísica o matemática; que sólo la naturaleza es un ser al cual no se puede aplicar ninguna medida humana, aun cuando comparemos sus fenómenos con otros fenómenos humanos análogos, y apliquemos en general a ella, con objeto de hacerla comprensible para nosotros, expresiones y conceptos humanos tales como el orden, la finalidad, la ley, ya que estamos obligados a aplicarle tales expresiones, dada la condición de nuestro lenguaje". ¿Qué significa esto? ¿Quiero yo decir con esto que en la naturaleza no hay ningún orden, de suerte que, por ejemplo, el verano puede suceder al otoño, el invierno a la primavera, el otoño al invierno? ¿Que no hay finalidad, de suerte que, por ejemplo, no existe ninguna coordinación entre los pulmones y el aire, entre la luz y el ojo, entre el sonido y el oído? ¿Que no hay orden, de suerte que, por ejemplo, la Tierra sigue tan pronto una órbita elíptica como una órbita circular, tardando ya un año, ya un cuarto de hora, en dar la vuelta alrededor del Sol? ¡Qué absurdo! ¿Qué es lo que yo quería decir en este pasaje? *Yo* no pretendía más que trazar la diferencia entre lo que pertenece a la naturaleza y lo que pertenece al hombre; en este pasaje no se dice que a las palabras y a las representaciones sobre el orden, la finalidad y la ley no corresponda nada real en la naturaleza; en él se niega únicamente la identidad del pensar y del ser, se niega que el orden, etc., existan en la naturaleza exactamente igual que en la cabeza o en los sentidos del hombre. El orden, la finalidad, la ley no son más que palabras con ayuda de las cuales el hombre traduce a *su propia* lengua las obras de la naturaleza para comprenderlas; estas palabras no carecen de sentido ni de contenido objetivo (*nicht sinn- d. h. gegenstandlose Worte*); sin embargo, es preciso distinguir el original de la traducción. El orden, la finalidad, la ley expresan en el sentido humano algo arbitrario.

"El teísmo deduce *expresamente* del carácter fortuito del orden, de la finalidad y de las leyes de la naturaleza su origen arbitrario, la existencia de un ser diferente de la naturaleza que introduce el orden, la finalidad y la ley en la naturaleza caótica (*dissolute*) por sí misma (*an sich*) y extraña a toda determinación. La razón de los teístas... es una razón que se halla en contradicción con la naturaleza y está absolutamente privada de la comprensión de la esencia de la naturaleza. La razón de los teístas divide la naturaleza en dos seres: uno material y otro formal o espiritual" (Obras, tomo VII, 1903, págs. 518-520).

De modo que Feuerbach reconoce en la naturaleza la regularidad objetiva, la causalidad objetiva, que sólo con aproximada exactitud es reflejada por las representaciones humanas sobre el orden, la ley, etc. El reconocimiento de la regularidad objetiva en la naturaleza está para Feuerbach indisolublemente ligado al reconocimiento de la realidad objetiva del mundo exterior, de los objetos, de los cuerpos, de las cosas, reflejados por nuestra conciencia. Las concepciones de Feuerbach son consecuentemente materialistas. Y todas las demás concepciones o, más exactamente, toda otra pauta filosófica en la cuestión de la causalidad, la negación de la regularidad objetiva, de la causalidad y de la necesidad en la naturaleza, Feuerbach cree con razón que corresponden a la dirección del fideísmo. Pues está claro, en efecto, que la pauta subjetivista en la cuestión de la causalidad, el atribuir el origen del orden y de la necesidad en la naturaleza a la conciencia, a la razón, a la lógica, etc., y no al mundo exterior objetivo, no sólo desliga la razón humana de la naturaleza, no sólo contrapone la primera a la segunda, sino que hace de la naturaleza *una parte* de la razón, en lugar de considerar la razón una partícula de la naturaleza. La pauta subjetivista en el problema de la causalidad es el idealismo filosófico (del que sólo son variedades las teorías de la causalidad de Hume y Kant), es decir, un fideísmo más o menos atenuado, diluido. El reconocimiento de la regularidad objetiva de la naturaleza y del reflejo aproximadamente exacto de esta regularidad en el cerebro del hombre es materialismo.

Por lo que se refiere a Engels, no tuvo ocasión, si no me equivoco, de contraponer de manera especial su punto de vista materialista de la causalidad a las otras direcciones. No tuvo necesidad de hacerlo, desde el momento que se hubo deslindado de modo plenamente definido de todos los agnósticos en un problema más capital, en el de la realidad objetiva del mundo exterior. Pero debe estar claro para el que haya leído con alguna atención las obras filosóficas de Engels que éste no admitía ni asomo de duda en cuanto a la existencia de la regularidad objetiva, de la causalidad y de la necesidad de la naturaleza. Limitémonos a algunos ejemplos. En el primer apartado del *Anti-Dühring* Engels dice: "Para conocer estos detalles" (o las particularidades del cuadro de conjunto de los fenómenos universales),

"tenemos que desgajados de su entronque natural (*natürlich*) o histórico e investigarlos cada uno por separado en su carácter, causas y efectos especiales" (págs. 5-6). Es evidente que este entronque natural, este entronque de los fenómenos de la naturaleza existe objetivamente. Engels subraya en particular el concepto dialéctico de la causa y el efecto: "La causa y el efecto son representaciones que sólo rigen como tales en su aplicación al caso aislado, pero que, examinando el caso aislado en su concatenación general con la imagen total del universo, convergen y se diluyen en la idea de la interacción universal en que las causas y los efectos cambian constantemente de sitio y en que lo que ahora y aquí es efecto, adquiere luego y allí carácter de causa, y viceversa" (pág. 8). Por consiguiente, el concepto humano de la causa y el efecto siempre simplifica algo la conexión objetiva de los fenómenos de la naturaleza, reflejándola tan sólo aproximadamente, aislando artificiosamente tales o cuales aspectos del proceso universal único. Cuando hayamos que las leyes del pensamiento corresponden a las leyes de la naturaleza, esto se hace plenamente comprensible para nosotros -dice Engels-, si tomamos en consideración que el pensamiento y la conciencia son "productos del cerebro humano y el mismo hombre no es más que un producto de la naturaleza". Se comprende que los "productos del cerebro humano, que en última instancia no son tampoco más que productos de la naturaleza, no contradicen, sino que corresponden al resto de la concatenación de la naturaleza (*Naturzusammenhang*)" (pág. 22)[40]. No cabe la menor duda de que existe una conexión natural, objetiva, entre los fenómenos del universo. Engels habla constantemente de las "leyes de la naturaleza", de "la necesidad natural" ("*Naturnotwendigkeiten*") y no juzga indispensable aclarar de una manera especial las tesis del materialismo conocidas por todos.

En *Ludwig Feuerbach* leemos igualmente que "las leyes generales del movimiento, tanto el del mundo exterior como el del pensamiento humano, son dos series de leyes idénticas en cuanto a la cosa, pero distintas en cuanto a la expresión, en el sentido de que el cerebro humano puede aplicarlas conscientemente mientras que en la naturaleza, y hasta hoy también, en gran parte, en la historia de la humanidad, estas leyes se abren paso de un modo inconsciente, bajo la forma de una necesidad exterior, en medio de una serie infinita de aparentes casualidades" (pág. 38). Y Engels acusa a la antigua filosofía de la naturaleza de haber sustituido las "concatenaciones reales" (de los fenómenos de la naturaleza), "que aún no se habían descubierto", por otras "ideales, imaginarias" (pág. 42)[41]. El reconocimiento de la regularidad objetiva, el reconocimiento de la causalidad y de la necesidad en la naturaleza está expresado muy claramente por Engels, que al mismo tiempo subraya el carácter relativo de nuestros reflejos, es decir, de los reflejos humanos, aproximativos, de esa regularidad en tales o cuales conceptos.

Refiriéndonos a J. Dietzgen, debemos indicar, ante todo, una de las innumerables tergiversaciones de la cuestión por nuestros machistas. Uno de los autores de los *Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo*, el señor Guélfond; nos dice: "Los puntos fundamentales de la concepción del mundo de Dietzgen pueden ser resumidos como sigue: ":..9) la dependencia causal que atribuimos a las cosas no está, en realidad, contenida en las cosas mismas" (pág. 248). *Esto es un completo absurdo*. El señor Guélfond, cuyas ideas propias representan una verdadera ensalada de materialismo y agnosticismo, *ha falseado sin escrúpulos* a J. Dietzgen. Naturalmente, en J. Dietzgen se pueden encontrar no pocas confusiones, imprecisiones y errores que son del agrado de los machistas y que obligan a todo materialista a ver en J. Dietzgen a un filósofo no del todo consecuente. Pero únicamente los Guélfond, únicamente los machitas rusos son capaces de atribuir al materialista J. Dietzgen la negación directa del concepto materialista de la causalidad.

El conocimiento científico objetivo -dice J. Dietzgen en su obra *La esencia del trabajo cerebral del hombre* (ed. alemana de 1903)- busca las causas no en la fe, no en la especulación, sino en la experiencia, en la inducción, no a priori, sino a posteriori. Las Ciencias Naturales no buscan las causas fuera de los fenómenos, detrás de los fenómenos, sino en ellos o por medio de ellos" (págs. 94-95). "Las causas son productos de la facultad de pensar. Pero no son sus productos puros; son originados por esta facultad en unión con el material suministrado por los sentidos. El material suministrado por los sentidos da a la causa así originada su existencia objetiva. Lo mismo que exigimos de la verdad que sea la de un fenómeno objetivo, así exigimos de la causa que sea real, que sea la causa de un efecto objetivamente dado" (págs. 98-99). "La causa de una cosa está en su concatenación" (pág. 100).

De aquí se desprende que el señor Guélfond ha vertido una afirmación *diametralmente opuesta a la realidad*. La concepción del mundo del materialismo, expuesta por J. Dietzgen, reconoce que la "dependencia causal" *está* "en las cosas mismas". Para aderezar su ensalada machista, el señor Guélfond ha tenido que confundir la pauta materialista y la pauta idealista en problema de la causalidad.

Pasemos a esta segunda pauta.

Avenarius nos da en su primera obra, *La filosofía como meditación en el mundo según el principio del mínimo esfuerzo*, una exposición clara de los puntos de partida de su filosofía en cuanto a esta cuestión. Leemos en el § 81: "No percibiendo (no conociendo por la experiencia: *erfahren*) la fuerza como algo que

origina el movimiento, no percibimos tampoco *la necesidad* de movimiento alguno... Todo lo que percibimos (erfahren) es que lo uno sigue a lo otro". Estamos en presencia del punto de vista de Hume en su forma más pura, la sensación, la experiencia nada nos hablan de necesidad alguna. El filósofo que afirma (fundándose en el principio de la "economía del pensamiento") que sólo existe la sensación, no podía llegar a ninguna otra conclusión. "Por cuanto la idea de la *causalidad* -leemos más abajo- exige la fuerza y la necesidad o la imposición como partes integrantes para determinar el efecto, dicha idea se desvanece con estas últimas" (§ 82). "La necesidad expresa un grado determinado de la probabilidad con que se espera la llegada del efecto" (§ 83, tesis).

Esto es subjetivismo bien definido en la cuestión de la causalidad. Y a poco que se sea consecuente, no se puede llegar a ninguna otra conclusión, al no reconocer la realidad objetiva como el origen de nuestras sensaciones.

Tomemos a Mach. En el capítulo especial sobre "la causalidad y la explicación" (*Wärmelehrel* 2a edición) 1900) págs. 432-439)[*] leemos: "La crítica de Hume (del concepto de causalidad) sigue en todo su vigor". Kant y Hume resuelven de manera diferente el problema de la causalidad (¡los demás filósofos no existen para Mach!); "nos adherimos" a la solución de Hume. "Excepto la necesidad *lógica* (el subrayado es de Mach), no existe ninguna otra, por ejemplo, la física". Tal es justamente la concepción que de manera tan resuelta combatía Feuerbach. Ni siquiera se le ocurre a Mach negar su afinidad con Hume. Tan sólo los machistas rusos han podido llegar hasta el extremo de afirmar la "compatibilidad" del agnosticismo de Hume con el materialismo de Marx y Engels. Leemos en la *Mecánica* de Mach: "En la naturaleza no hay ni causa ni efecto" (pág. 474, 3a edición, 1897). "*Yo* he expuesto muchas veces que todas las formas de la ley de la causalidad proceden de las tendencias (*Trieben*) subjetivas; ninguna necesidad obliga a la naturaleza a corresponder a éstas" (pág. 495).

Es preciso advertir ahora que nuestros machistas rusos sustituyen con chocante ingenuidad la cuestión del carácter materialista o idealista de todos los razonamientos sobre la ley de la causalidad con la cuestión de esta o la otra fórmula de dicha ley. Los catedráticos empiriocriticistas alemanes les han hecho creer que decir "correlación funcional" es hacer un descubrimiento propio del "positivismo contemporáneo" y desembarazarse del "fetichismo" de expresiones por el estilo de "necesidad", "ley", etc. Naturalmente, eso son puras simplezas, y Wundt tenía completa razón al burlarse de ese *trueque de palabras* (pág. 383 y 388 del artículo citado en *Philosophische Studien*), que en nada cambia el fondo de la cuestión. El mismo Mach habla de "todas las formas" de la ley de la causalidad y hace en *Conocimiento y Error* (2a edición, pág. 278) la salvedad, muy comprensible, de que el concepto de función puede expresar de manera más exacta la "dependencia de los elementos" únicamente cuando se ha logrado la posibilidad de expresar los resultados de las investigaciones en magnitudes *mensurables*, lo que hasta en ciencias como la Química no se ha logrado más que parcialmente. Es de creer que desde el punto de vista de nuestros machistas, tan fiados de los descubrimientos de los catedráticos, Feuerbach (sin hablar ya de Engels) ¡no sabía que los conceptos de orden, regularidad, etc., pueden, bajo ciertas condiciones, ser expresados matemáticamente por determinadas correlaciones funcionales!

La cuestión de verdadera importancia de la teoría del conocimiento que divide las direcciones filosóficas no consiste en saber cuál es el grado de precisión que han alcanzado nuestras descripciones de las conexiones causales, ni si tales descripciones pueden ser expresadas en una fórmula matemática precisa, sino en saber si el origen de nuestro conocimiento de esas conexiones está en la regularidad objetiva de la naturaleza o en las propiedades de nuestra mente, en la capacidad inherente a ella de conocer ciertas verdades apriorísticas, etc. Eso es lo que separa irrevocablemente a los materialistas Feuerbach, Marx y Engels de los agnósticos (humistas) Avenarius y Mach.

En ciertos lugares de sus obras, Mach -a quien sería un pecado acusar de consecuente- a menudo "olvida" su conformidad con Hume y su teoría subjetivista de la causalidad, razonando "simplemente" como un naturalista, es decir, desde un punto de vista materialista espontáneo. Por ejemplo, en la *Mecánica* leemos: "La naturaleza nos enseña a hallar la uniformidad en sus fenómenos" (pág. 182 de la traducción francesa). Si *encontramos* uniformidad en los fenómenos de la naturaleza ¿hay que deducir de ello que tal uniformidad tiene una existencia objetiva, fuera de nuestra mente? No. Sobre esta misma cuestión de la uniformidad de la naturaleza, Mach afirma cosas como ésta: "La fuerza que nos incita a completar en el pensamiento hechos que no hemos observado más que a medias es la fuerza de la asociación. Esta se acrecienta grandemente por la repetición. Entonces nos parece una fuerza extraña independiente de nuestra voluntad y de los hechos aislados, fuerza que dirige los pensamientos *y* (cursiva de Mach) los hechos, manteniendo en conformidad los unos con los otros, como una *ley* de unos y otros. Que nos creamos capaces de formular predicciones con ayuda de esa ley, sólo (!) prueba la suficiente uniformidad de nuestro medio, pero en modo alguno prueba *la necesidad* del éxito de las predicciones"

[*] El título completo de este libro: E. Mach. *Principios de la teoría del calor*, 2a edición, 1900. (*N. de la Edit.*)

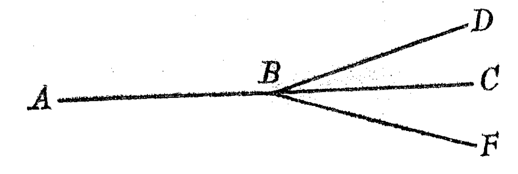
(*Wärmelehre*, pág. 383).

¡Resulta que se puede y se debe buscar no se sabe qué necesidad *fuera* de la uniformidad del medio, es decir, de la naturaleza! ¿Dónde buscarla? Ese es el secreto de la filosofía idealista, que teme reconocer la facultad cognoscitiva del hombre como un simple reflejo de la naturaleza. ¡En su última obra, *Conocimiento y Error*, Mach llega hasta a definir la ley de la naturaleza como una "limitación de la expectativa"! (2ª edición, págs. 450 y siguientes). A pesar de todo, el solipsismo saca su parte.

Veamos cuál es la postura de otros autores pertenecientes a esta misma dirección filosófica. El inglés Carlos Pearson se expresa con la precisión que le es propia: "Las leyes de la ciencia son más bien productos de la inteligencia humana que factores del mundo exterior" (*Gramática de la Ciencia*, 2ª ed., pág. 36). "Tanto los poetas como los materialistas que ven en la naturaleza la soberana del hombre olvidan con demasiada frecuencia que el orden y la complejidad de los fenómenos que ellos admiran, son, por lo menos, lo mismo producto de las facultades perceptivas e intelectivas que recuerdos y pensamientos del hombre" (pág. 185). "El carácter tan amplio de la ley de la naturaleza es debido al ingenio de la mente humana" (ib.). "*El hombre es el creador de la ley de la naturaleza*", reza el § 4 del tercer capítulo. "La afirmación de que el hombre dicta las leyes a la naturaleza tiene mucho más sentido que la afirmación contraria, según la cual la naturaleza dicta las leyes al hombre", aun cuando -el honorabilísimo catedrático lo reconoce con amargura- este último punto de vista (el materialista) "desgraciadamente está demasiado extendido en nuestros días" (pág. 87). En el capítulo IV, dedicado a la cuestión de la causalidad, el § 11 formula así *la tesis* de Pearson: "*La necesidad pertenece al mundo de los conceptos y no al mundo de las percepciones*". Debe hacerse notar que para Pearson las percepciones o las impresiones de los sentidos "son precisamente" la realidad existente fuera de nosotros. "Tampoco hay ninguna necesidad inherente en la uniformidad con que se repiten ciertas series de percepciones (en la rutina de las percepciones); pero la rutina de las percepciones es una condición indispensable para la existencia de los seres pensantes. Luego la necesidad está en la naturaleza del ser pensante, y no en las percepciones mismas: es un producto de la facultad perceptiva" (pág. 139).

Nuestro machista, con quien el "mismo" Mach expresa su plena solidaridad repetidas veces, llega así felizmente al puro idealismo kantiano: ¡el hombre dicta las leyes a la naturaleza y no la naturaleza al hombre! No se trata de repetir con Kant la doctrina del apriorismo -lo que determina una fórmula particular de la pauta idealista en filosofía, y no la pauta misma-, sino de que la razón, el pensamiento, la conciencia son aquí lo primario, y la naturaleza lo secundario. No es la razón una partícula de la naturaleza, uno de sus productos supremos, el reflejo de sus procesos, sino que la naturaleza es una parte integrante de la razón, que de este modo se dilata, convirtiéndose de la ordinaria y simple razón humana, de todos conocida, en la razón "desmedida" -como decía J. Dietzgen-, misteriosa, divina. La fórmula kantiano-machista "el hombre dicta las leyes a la naturaleza" es una fórmula del fideísmo. Cuando nuestros machistas se asombran, al leer en Engels que admitir la naturaleza y no el espíritu como lo primario es el rasgo distintivo fundamental del materialismo, sólo demuestran hasta qué punto son incapaces de distinguir las corrientes filosóficas verdaderamente importantes del juego a la erudición y a las palabrejas rebuscadas de los catedráticos.

J. Petzoldt, que en los dos volúmenes de su obra analiza y desarrolla a Avenarius, puede servir de bonita muestra de la escolástica reaccionaria del machismo. "Todavía en nuestros días -exclama-, ciento cincuenta años después de Hume, la sustancialidad y la causalidad paralizan el ánimo del pensador" (*Introducción a la filosofía de la experiencia pura*, t. I, pág. 31). ¡Por supuesto, los más "animosos" son los solipsistas, que han descubierto la sensación sin materia orgánica, el pensamiento sin cerebro, la naturaleza sin leyes objetivas! "La misma fórmula, aun no mencionada por nosotros, de la causalidad, la necesidad o la *necesidad de la naturaleza* tiene algo de difuso y místico": la idea del "fetichismo", del "antropomorfismo", etc. (32 y 34). ¡Pobres místicos de Feuerbach, Marx y Engels! Hablaban sin cesar de la necesidad de la naturaleza, y hasta tildaban de teóricos reaccionarios a los adeptos de la pauta de Hume... Petzoldt está por encima de todo "antropomorfismo". Ha descubierto la gran "*ley de la univocidad*", que elimina todo lo confuso, todo rastro de "fetichismo", etc., etc., etc. Por ejemplo: El paralelogramo de fuerzas (pág. 35). No tiene "demostración", hay que admitirlo como un "hecho de la experiencia". No se puede suponer que un cuerpo que recibe los mismos impulsos se mueva de diferentes maneras. "No podemos admitir tanta indeterminación y arbitrariedad en la naturaleza; debemos exigir de ella determinación y regularidad" (pág. 35). Bien. Bien. Exigimos regularidad de la naturaleza. La burguesía exige de sus catedráticos que sean reaccionarios. "Nuestro pensamiento exige de la naturaleza determinación, y la naturaleza siempre se somete a tal exigencia; inclusive veremos que, en cierto sentido, está obligada a someterse a ella" (pág. 36). ¿Por qué un cuerpo que recibe un impulso sobre la línea AB se mueve hacia C y no hacia D o hacia F, etc.?



"¿Por qué la naturaleza no elige otra dirección entre las innumerables direcciones posibles?" (pág. 37). Porque serían "multívocas", mientras que el gran descubrimiento empiriocriticista de José Petzoldt exige la *univocidad*.

¡Y los "empiriocriticistas" llenan docenas de páginas con sandeces tan inauditas!

".. .Hemos indicado repetidas veces que nuestra tesis no extrae su fuerza de una suma de experiencias aisladas, sino que exigimos, al contrario, el reconocimiento de su valor (*seine Geltung*) por la naturaleza. Y en efecto, dicha tesis es para nosotros, antes de llegar a ser ley, un principio que aplicamos a la realidad, o sea, un postulado. Tiene valor, por decirlo así, a priori, independientemente de toda experiencia aislada. A primera vista, no es propio de la filosofía de la experiencia pura predicar verdades "a priori", volviendo así a la más estéril metafísica. Pero nuestro apriorismo no es más que un apriorismo lógico, y no psicológico ni metafísico" (pág. 40). ¡Evidentemente, no hay más que calificar el a priori de lógico para que esa idea pierda todo lo que tiene de reaccionaria y se eleve a la altura del "positivismo contemporáneo"!

No puede haber -nos enseña además Petzoldt- univocidad de los fenómenos síquicos: el papel de la fantasía, la importancia de los grandes inventores, etc., originan aquí excepciones, mientras que la ley de la naturaleza o la ley del espíritu no tolera "excepción alguna" (pág. 65). Vemos aquí al más puro de los metafísicos que no tiene la menor idea de que la distinción entre lo casual y lo necesario es relativa.

¿Se me argüirá, quizás -continúa Petzoldt-, con la motivación de los acontecimientos de la historia o del desarrollo del carácter en las obras poéticas? "Si examinamos atentamente el asunto, no encontraremos esa univocidad. No hay ni un acontecimiento histórico, ni un drama en el que no podamos representarnos a los personajes obrando de modo diferente en las condiciones psíquicas dadas" (pág. 73). "La univocidad no sólo está ausente en lo psíquico, sino que tenemos el derecho de *exigir* que esté ausente de la realidad (cursiva de Petzoldt). De ese modo nuestra doctrina se eleva... a la categoría de *postulado*..., es decir, de condición indispensable de toda experiencia anterior, de un *a priori lógico*" (cursiva de Petzoldt, pág. 76).

Petzoldt continúa operando con dicho "a priori lógico" en los dos volúmenes de su *Introducción* y en su opúsculo *El cuadro del mundo desde el punto de vista positivista*[*], publicado en 1906. Estamos en presencia del segundo ejemplo de un destacado empiriocriticista que ha caído sin darse cuenta en el kantismo y predica, bajo un aspecto apenas modificado, las más reaccionarias doctrinas. Y eso no es un hecho fortuito, puesto que la doctrina de la causalidad de Mach y Avenarius es, en su misma base, una mentira idealista, cualesquiera que sean las frases altisonantes sobre el "positivismo" con que se la disfrace. La diferencia entre la teoría de la causalidad de Hume y la de Kant es una diferencia de segundo orden entre los agnósticos, que están de acuerdo en lo esencial: en la negación de la regularidad objetiva de la naturaleza, condenándose así, inevitablemente, a llegar a estas o a las otras conclusiones idealistas. Rodolfo Willy, empiriocriticista un poco más "escrupuloso" que J. Petzoldt y que se sonroja de su afinidad con los inmanentistas, rechaza, por ejemplo, toda la teoría de la "univocidad" de Petzoldt, como teoría que no da otra cosa que un "formalismo lógico". Pero ¿mejora Willy su posición, al abjurar de Petzoldt? De ningún modo. Pues abjura del agnosticismo de Kant exclusivamente a favor del agnosticismo de Hume: "Sabemos desde hace ya mucho tiempo -escribe-, desde los tiempos de Hume, que la "necesidad" es una característica (*Merkmal*) puramente lógica, no "trascendental" o, como diría mejor y como lo he dicho ya otras veces, puramente verbal (*sprachlich*)" (R. Willy: *Contra la sabiduría escolar*, Múnich, 1905, pág. 91; cfr. págs. 173, 175).

El agnóstico califica de "transcendental" nuestra concepción materialista de la necesidad, puesto que, desde el punto de vista de esa misma "sabiduría escolar" de Hume y Kant, que Willy no rechaza, sino que depura un poco, todo reconocimiento de la realidad objetiva que nos es dada en la experiencia es un "tránsito" ilícito.

Entre los autores franceses pertenecientes a la dirección filosófica que analizamos también se desorienta incesantemente, yendo a parar al senderillo del agnosticismo, Enrique Poincaré, gran físico y débil filósofo, cuyos errores, naturalmente, representan para P. Yushkévich la última palabra del positivismo contemporáneo hasta el punto que incluso ha sido necesario designarlo con un nuevo "ismo": el empiriosimbolismo. Para Poincaré (de cuyas concepciones en conjunto hablaremos en el capítulo dedicado a la Física moderna), las leyes de la naturaleza son símbolos, convencionalismos creados por el hombre para su "*comodidad*". "La armonía interior del mundo es la única realidad objetiva verdadera"; para Poincaré lo objetivo es lo que tiene una significación universal, lo que esta admitido por la mayoría o por la totalidad de los hombres[**] -es decir, Poincaré, como todos los machistas, suprime de forma puramente subjetivista

[*] J. Petzoldt. *El problema del mundo desde el punto de vista positivista*, Leipzig, 1906, pág. 130: "Igualmente puede haber un a priori lógico desde el punto de vista del empirismo: la causalidad es un a priori lógico para la constancia experimental (*erfahrungsmässig* dada en la experiencia) de nuestro medio".

[**] Henri Poincaré. *El Valor de la Ciencia*, París, 1905, págs. 7-9. Hay una traducción al ruso.

la verdad objetiva-, y en cuanto a si la "armonía" existe *fuera de nosotros*, responde de manera categórica: "indudablemente, no". Es bien evidente que los términos nuevos no cambian en nada la vieja revieja pauta filosófica del agnosticismo, pues la esencia de la "original" teoría de Poincaré se reduce a la negación (aunque está lejos de ser consecuente en ello) de la realidad objetiva y de la regularidad objetiva de la naturaleza. Es completamente natural, por tanto, que los kantianos alemanes, a diferencia de los machistas rusos, que toman las nuevas fórmulas de los antiguos errores por novísimos descubrimientos, hayan acogido con entusiasmo tales concepciones como una adhesión a las suyas sobre la cuestión filosófica esencial, como una adhesión al agnosticismo. "El matemático francés Enrique Poincaré -escribe el kantiano Felipe Frank- defiende el punto de vista de que muchos de los principios más generales de las Ciencias Naturales teóricas (ley de la inercia, de la conservación de la energía, etc.), de los que frecuentemente es difícil decir si tienen origen empírico o apriorístico, carecen en realidad tanto del uno como del otro, son premisas puramente convencionales, dependientes del humano arbitrio". "Así pues -concluye extasiado el kantiano-, la filosofía contemporánea de la naturaleza renueva de un modo inopinado el concepto fundamental del idealismo crítico, a saber: que la experiencia no hace más que llenar los marcos que el hombre trae ya consigo al mundo..."[*]

Hemos citado este ejemplo para demostrar de manera bien patente al lector el grado de ingenuidad de nuestros Yushkévich y Cía., que toman una "teoría del simbolismo" cualquiera por una *novedad* de pura ley, mientras que los filósofos algo competentes dicen clara y sencillamente: ¡el autor ha pasado a sostener el punto de vista del idealismo crítico! Pues la esencia de dicho punto de vista no está obligatoriamente en la repetición de las fórmulas de Kant, sino en la admisión de la idea fundamental, común a Hume y a Kant: la negación de la regularidad objetiva de la naturaleza y la deducción de que estas o las otras "condiciones de la experiencia", de que estos o los otros principios, postulados, premisas *parten del sujeto*, de la conciencia humana, y no de la naturaleza. Tenía razón Engels cuando decía que lo importante no es saber a cuál de las numerosas escuelas del materialismo o del idealismo se adhiere este o el otro filósofo, sino saber si se toma por primario la naturaleza, el mundo exterior, la materia en movimiento o el espíritu, la razón, la conciencia, etc.[43]

He aquí otra característica del machismo en cuanto a esta cuestión, en contraste con las demás pautas filosóficas, dada por E. Lucka, kantiano competente. En la cuestión de la causalidad, "Mach se identifica completamente con Hume"[**]. "P. Volkmann deduce la necesidad del pensamiento de la necesidad de los procesos de la naturaleza -punto de vista que, en oposición a Mach y de acuerdo con Kant, reconoce el hecho de la necesidad-, pero, en oposición a Kant, ve el origen de la necesidad en los procesos de la naturaleza y no en el pensamiento" (pág. 424).

P. Volkmann es un físico que escribe mucho de cuestiones gnoseológicas y se inclina, como la inmensa mayoría de los naturalistas, por el materialismo, si bien por un materialismo inconsecuente, tímido, no expresado hasta el fin. Admitir la necesidad de la naturaleza y deducir de ella la necesidad del pensamiento es profesar el materialismo. Deducir la necesidad, la causalidad, la regularidad etc., del pensamiento es profesar el idealismo. La única inexactitud que hay en el texto citado es atribuir a Mach la negación completa de toda necesidad. Hemos visto ya que esto no es así ni en lo que se refiere a Mach ni a toda la dirección empiriocriticista, que, al abandonar resueltamente el materialismo, se desliza ineludiblemente al idealismo.

Nos quedan por decir algunas palabras expresamente sobre los machistas rusos. Quieren ser marxistas, todos ellos "han leído" la categórica delimitación que traza Engels entre el materialismo y la dirección de Hume; no han podido menos de oír de labios del mismo Mach y de toda persona algo enterada de su filosofía que Mach y Avenarius siguen la pauta de Hume; ¡pero todos ellos procuran que no se les escape *ni una palabra* sobre la doctrina de Hume y el materialismo en lo tocante a la causalidad! Entre ellos reina la más completa confusión. Veamos algunos ejemplos. El señor P. Yushkévich predica el "moderno" empiriosimbolismo. Tanto las "sensaciones de lo azul, de lo duro, etc., presuntos datos de la experiencia pura", como "las creaciones de la supuesta razón pura, verbigracia, las quimeras o el juego de ajedrez", son "empiriosímbolos" (*Ensayos*, pág. 179). "El conocimiento es empiriosimbólico y va, al desarrollarse, hacia los empiriosímbolos de un grado cada vez más elevado de simbolización"). "Estos empiriosímbolos son... las llamadas leyes de la naturaleza" (ib.). "La llamada realidad auténtica, el ser de por sí, es el sistema infinito" (¡el señor Yushkévich es un sabio tremendo!), "el sistema extremo de símbolos a que aspira nuestro conocimiento" (pág. 188). "El torrente de lo dado", "base de nuestro conocimiento", "es irracional", "ilógico" (págs. 187,194). La energía "tiene tan poco de cosa, de sustancia, como el tiempo, el espacio, la masa y las demás nociones

[*] *Annalen der Naturphilosophie* [42] (*Anales de la Filosofía Natural*), t. VI, 1907, págs. 443. 447.

[**] E. Lucka. *El problema del conocimiento y el "Análisis de las sensaciones" de Mach* en *Estudios Kantianos*, T. VIII, pág. 409.

fundamentales de las Ciencias Naturales: la energía es una constancia, un empiriosimbolo, como los otros empiriosimbolos, que satisfacen -hasta cierto punto- la necesidad fundamental humana de introducir la razón, el Logos, en el torrente irracional de lo dado" (pág. 209).

Tenemos delante a un Arlequín vestido con ropas hechas de retazos de una terminología "contemporánea" abigarrada y chillona, a un idealista subjetivo, para quien el mundo exterior, la naturaleza, sus leyes no son más que símbolos de nuestro conocimiento. El torrente de lo dado está desprovisto de racionalidad, de orden, de leyes: nuestro conocimiento introduce en él la razón. Los cuerpos celestes, incluida la Tierra, son símbolos del conocimiento humano. ¡Si bien es verdad que las Ciencias Naturales nos enseñan que la Tierra existió mucho antes de que pudiesen aparecer en ella el hombre y la materia orgánica, también lo es que nosotros lo hemos rehecho todo! *Somos nosotros* los que ponemos el orden en el movimiento de los planetas, y ese orden es producto de nuestro conocimiento. Pero dándose cuenta de que tal filosofía acrecienta la razón humana hasta hacerla causa y origen de la naturaleza, el señor Yushkévich pone al lado de la razón el "*Logos*", es decir, la razón abstracta, no la razón, sino la Razón, no la función del cerebro humano, sino algo anterior a todo cerebro, algo divino. La última palabra del "positivismo contemporáneo" es la vieja fórmula del fideísmo que ya desenmascaró Feuerbach.

Tomemos a A. Bogdánov. En 1899, cuando era todavía materialista a medias y sólo comenzaba a vacilar bajo la influencia de Guillermo Ostwald, tan gran químico como confuso filósofo, escribía: "La universal conexión causal de los fenómenos es el último y mejor de los frutos del conocimiento humano; es una ley universal, la ley suprema de las que la razón humana dicta a la naturaleza, según la expresión de un filósofo" (*Elementos fundamentales*, etc., pág. 41).

¡Alá sabrá de dónde sacaba entonces Bogdánov su referencia! Pero el caso es que la "expresión de un filósofo", crédulamente repetida por este "marxista", es una expresión de *Kant*. ¡Desagradable incidente! Tanto más desagradable cuanto que ni siquiera es posible explicarlo por la "simple" influencia de Ostwald.

En 1904, cuando Bogdánov ya había abandonado tanto el materialismo de las Ciencias Naturales como a Ostwald, escribía: "...El moderno positivismo estima que la ley de la causalidad es solamente un medio de enlazar en el conocimiento los fenómenos en serie ininterrumpida, sólo una forma de coordinación de la experiencia" (*Psicología de la sociedad*, pág. 207). Bogdánov o ignoraba o callaba que tal positivismo contemporáneo no es otra cosa que el agnosticismo que niega la necesidad objetiva de la naturaleza, necesidad existente antes y fuera de todo "conocimiento" y de todo hombre. Tomaba de los catedráticos alemanes, como artículo de fe, lo que éstos llamaban "positivismo contemporáneo". Por fin, en 1905, habiendo llegado ya a la fase "empiriomonista", después de haber pasado por todas las fases precedentes, incluso la empiriocriticista, escribía Bogdánov: "Las leyes no pertenecen absolutamente a la esfera de la experiencia,... no están dadas en ella, son creadas por el pensamiento como medio de organizar la experiencia, de coordinarla armoniosamente en una unidad bien proporcionada" (*Empiriomonismo*, t. I, pág. 40). "Las leyes son abstracciones del conocimiento; y las leyes físicas tienen tan pocas propiedades físicas como las leyes psicológicas propiedades psíquicas" (ibíd.).

Así que la ley según la cual el invierno sigue al otoño y la primavera al invierno no nos es dada por la experiencia, sino que es creada por el pensamiento como medio de organizar, armonizar, coordinar... ¿qué cosa con cuál otra, Camarada Bogdánov?

"El empiriomonismo es posible únicamente porque el conocimiento armoniza activamente la experiencia, eliminando de ella las innumerables contradicciones, creando para ella formas organizadoras universales, sustituyendo el caótico mundo primitivo de los elementos por el mundo derivado, ordenado, de las relaciones" (pág. 57). Eso no es verdad. La idea de que el conocimiento puede "crear" formas universales, sustituir con el orden el primitivo caos, etc., es una idea de la filosofía idealista. El universo es el movimiento regulado de la materia, y nuestro conocimiento, siendo el producto supremo de la naturaleza, sólo puede *reflejar* esa regularidad.

En resumen: nuestros machistas, impulsados por la ciega confianza que les inspiran los catedráticos reaccionarios "contemporáneos", repiten los errores del agnosticismo de Kant y Hume sobre el problema de la causalidad, sin advertir ni la contradicción absoluta de esas doctrinas con el marxismo, es decir, con el materialismo, ni cómo se deslizan por un plano inclinado hacia el idealismo.

4. El "principio de la economía del pensamiento" y la cuestión de la "unidad del mundo".

"El principio del "mínimo esfuerzo", en que Avenarius, Mach y otros muchos basan la teoría del conocimiento, es..., sin duda, una tendencia "marxista" en gnoseología".

Esto declara V. Bazárov en los Ensayos, pág. 69.

Marx habla de "economía". Mach habla de "economía". ¿Hay en efecto, "sin duda", aunque sólo sea un asomo de relación entre uno y otro?

La obra de Avenarius *La filosofía como meditación en el mundo según el principio del mínimo esfuerzo* (1876) aplica, como hemos visto, ese "principio" de tal forma que llega a declarar en nombre de la "economía del pensamiento" que *sólo*

existe *la sensación*. La causalidad y la “sustancia” (término que gustan de emplear los señores catedráticos “para darse importancia”, en lugar del más preciso y claro de materia) se declaran “eliminadas” en nombre de esa misma economía, es decir, resulta la sensación sin materia, el pensamiento sin cerebro. Este puro galimatías es una tentativa de introducir subrepticiamente bajo un nuevo disfraz *el idealismo subjetivo*. En los escritos de filosofía, como hemos visto, *todos reconocen* precisamente *dicho* carácter de esta obra *básica* sobre la famosa “economía del pensamiento”. El hecho de que nuestros discípulos de Mach no hayan sabido ver el idealismo subjetivo bajo ese “nuevo” pabellón pertenece al mundo de las curiosidades.

En el *Análisis de las sensaciones* (pág. 49 de la traducción rusa), Mach se refiere, dicho sea de paso, a su trabajo de 1872 sobre esa cuestión. Y este trabajo es, corno hemos visto, una aplicación del punto de vista del subjetivismo *puro*, un ensayo para reducir el mundo a las sensaciones. ¡Las dos obras principales que han introducido en la filosofía ese famoso “principio” son, pues, de tendencia idealista! ¿Ya qué se debe? Pues a que el principio de la economía del pensamiento, si efectivamente se le toma “*como base* de la teoría del conocimiento”, no puede llevar *más que* al idealismo subjetivo. Indiscutiblemente, “lo más económico” es “pensar” que existimos sólo yo y mis sensaciones, dado que introducimos en *la gnoseología* un concepto tan absurdo.

¿Es “más económico” “pensar” que el átomo es indivisible o que está compuesto de electrones positivos y negativos? ¿Es “más económico” pensar que en Rusia la revolución burguesa se hace por los liberales o contra los liberales? Basta formular la pregunta para ver hasta qué punto es absurdo y subjetivo aplicar *aquí* la categoría de la “economía del pensamiento”. El pensamiento del hombre es “económico” cuando refleja *con acierto* la verdad objetiva, y de criterio de esta certidumbre sirve la práctica, el experimento, la industria. ¡Solamente negando la realidad objetiva, es decir, negando *los fundamentos* del marxismo, es como se puede hablar en serio de economía del pensamiento en la teoría del conocimiento!

Si examinamos los trabajos posteriores de Mach, encontraremos en ellos una *interpretación* tal de ese famoso principio que equivale generalmente a su negación completa. Por ejemplo, en su *Teoría del calor*, Mach reitera su idea favorita del “carácter económico” de la ciencia (pág. 366 de la segunda edición alemana). Pero, añade al punto, nosotros no cultivamos la economía por la economía (pág. 366 la misma idea está repetida en la pág. 391): “el objeto de la economía científica es ofrecer el cuadro más completo... más sereno posible... del universo” (pág. 366). Si esto es así, el “principio de la economía” se aparta realmente, no sólo de los fundamentos de la gnoseología, sino, además, de la gnoseología en general. Decir que el objeto de la ciencia es ofrecer un cuadro fidedigno del universo (la serenidad nada tiene que ver aquí), es repetir la tesis materialista. Decir eso es reconocer la realidad objetiva del mundo en relación con nuestro conocimiento, la realidad del mundo en relación con el cuadro. En *esta* relación, *economía* del pensamiento es simplemente un *término* torpe y pomposo hasta la ridiculez, empleado en lugar de acierto, que es el término debido. ¡Mach siembra aquí la confusión, como de costumbre, y sus adeptos contemplan y adoran esta confusión!

En el capítulo *Ejemplos de métodos de investigación*, del libro *Conocimiento y Error*, leemos:

“La descripción completa y simplicísima de Kirchhoff (1874), la representación económica de lo efectivo (Mach, 1872), la “coordinación del pensamiento con el ser y la coordinación de los procesos del pensamiento entre sí” (Grassmann, 1844) son conceptos que expresan, con pequeñas variantes, la misma idea”.

¿No es eso un modelo de confusión? ¡La “economía del pensamiento”, de la cual deducía Mach en 1872 que existen las sensaciones *nada más* (punto de vista que él mismo hubo de reconocer más tarde como idealista), *es equiparada* al apotegma puramente materialista del matemático Grassmann sobre la necesidad de coordinar el pensamiento con el ser!, es equiparada a la simplicísima *descripción* (*de la realidad objetiva*, ¡cuya existencia jamás fue puesta en duda por Kirchhoff!).

Esta aplicación del principio de la “economía del pensamiento” es un simple ejemplo de las curiosas vacilaciones filosóficas de Mach. Pero si dejamos a un lado esos pasajes como rarezas a lapsus, aparece indudable el carácter idealista del “principio de la economía del pensamiento”. Por ejemplo, el kantiano Hönigswald, polemizando con la filosofía de Mach, saluda su “principio de la economía” como una aproximación al “círculo de las ideas del kantismo” (Dr. Richard Hönigswald. *En torno a la crítica de la filosofía de Mach*, Berlín, 1903, pág. 27). En efecto, si no reconocemos la realidad objetiva que nos es dada en las sensaciones, ¿de dónde podemos sacar el “principio de la economía” sino *del sujeto*”? Las sensaciones no contienen, por cierto, ninguna “economía”. ¡Luego el pensamiento nos aporta algo que no existe en la sensación! Luego el “principio de la economía” no está sacado de la experiencia (=de las sensaciones), sino que es anterior a toda experiencia, constituye la condición lógica de toda experiencia, como categoría de Kant. Hönigswald cita el siguiente pasaje del *Análisis de las sensaciones*: “De nuestro propio equilibrio corporal y moral podemos deducir el equilibrio, la univocidad y la homogeneidad de los procesos que se van realizando en la naturaleza” (pág. 281 de la traducción rusa). Efectivamente, el carácter idealista

subjetiva de estas afirmaciones y la afinidad de Mach con Petzoldt, que llega hasta el apriorismo, están fuera de toda duda.

El idealista Wundt, teniendo en cuenta el "principio de la economía del pensamiento", califica muy justamente a Mach de "Kant vuelto del revés" (*Filosofía sistemática*, Leipzig, 1907, pág. 128): encontramos en Kant él a priori y la experiencia; en Mach, la experiencia y el a priori, pues el principio de la economía del pensamiento es en el fondo, para Mach, un principio apriorístico (pág. 130). La conexión (*Verknüpfung*) o está en las cosas, como "ley objetiva de la naturaleza (Mach lo niega rotundamente), o es un principio subjetivo de descripción" (pág. 130). El principio de la economía de Mach es subjetivo, y *kommt wie aus del Pistole geschossen*, sale a la luz no se sabe de dónde, como un principio teleológico que puede tener diversos significados (pág. 131). Como ven, los especialistas de la terminología filosófica no son tan ingenuos como nuestros machistas, dispuestas a creer a pies juntillas que un "nuevo" terminajo elimina la aposición entre el subjetivismo y el objetivismo, entre el idealismo y el materialismo.

Refirámonos, por último, al filósofo inglés Jacobo Ward, que se califica a sí mismo, sin rodeos, de monista espiritualista. Ward no polemiza con Mach, sino que, por el contrario, como veremos, saca partido de toda la corriente machista en la Física para su lucha contra el materialismo. Y declara categóricamente que "el criterio de la sencillez" de Mach "es sobre toda subjetivo y no objetivo" (*Naturalismo y agnosticismo*, t. I, 33 edición, pág. 82).

Que el principio de la economía del pensamiento, como fundamento de la gnoseología, ha podido agradar a los kantianos alemanes y a los espiritualistas ingleses, no puede parecernos raro después de todo lo que precede. Pero que algunos que pretenden ser marxistas enlacen la economía política del materialista Marx con la economía gnoseológica de Mach es simplemente ridículo.

Será oportuno decir aquí unas palabras sobre la "unidad del mundo". Por centésima y milésima vez, el señor P. Yushkévich ha puesta en evidencia, respecto a dicha cuestión, la desmedida confusión creada por nuestros machistas. Contestando a Dühring, que deducía la unidad del mundo de la unidad del pensamiento, Engels escribió en el *Anti-Dühring*: "La unidad real del mundo consiste en su materialidad, que no tiene su prueba precisamente en unas cuantas frases de escamoteo, sino en el largo y penoso desarrollo de la filosofía y las Ciencias Naturales" (pág. 31)[44]. El señor Yushkévich cita este pasaje y "objeta": "Aquí no está claro, ante todo, qué significa propiamente la afirmación de que "la unidad del mundo estriba en su materialidad" (libro citado, pág. 52).

¿Verdad que tiene gracia? ¡Ese sujeto se pone a diserta en público sobre la filosofía del marxismo para declarar que "no tiene claras" las tesis más elementales del materialismo! Engels ha demostrado con el ejemplo de Dühring que una filosofía, por poco consecuente que sea, puede deducir la unidad del universo, ya del pensamiento -en cuyo caso será impotente contra el espiritualismo y el fideísmo (*Anti-Dühring*, pág. 30) y los argumentos de una tal filosofía se reducirán fatalmente a frases de escamoteo-, ya de la realidad objetiva que existe fuera de nosotros, que lleva desde tiempos inmemoriales en gnoseología el nombre de materia y es objeto de estudio de las Ciencias Naturales. Es inútil hablar seriamente con un sujeto que "no tiene clara" una cosa así, puesto que sólo invoca aquí la "falta de claridad" para eludir arteramente una respuesta categórica a la tesis materialista completamente clara de Engels, repitiendo el absurdo puramente dühringuiano sobre el "postulado cardinal de la homogeneidad y conexión esenciales del ser" (Yushkévich, libro cit., pág. 51), sobre los postulados considerados como "tesis" de las que "no sería exacto afirmar que hayan sido deducidas de la experiencia, pues sólo es posible la experiencia científica gracias a que tales tesis son tomadas como base de la investigación" (ibíd.). Puro galimatías, puesto que si este sujeto tuviese el menor respeto a la palabra impresa, vería el carácter *idealista* en general y *kantiano* en particular de la idea de que puede haber tesis que no proceden de la experiencia y sin las cuales la experiencia es imposible. La "filosofía" de señores como los Yushkévich no es más que un revoltijo de palabras sacadas de distintos libracos y engarzadas con errores manifiestos del materialista Dietzgen.

Veamos mejor los razonamientos de un empiriocriticista serio, José Petzoldt, sobre la cuestión de la unidad del mundo. El punto 29 del 2° tomo de su *Introducción* se titula: "La tendencia a lo uniforme (*einheitlich*) en el terreno del conocimiento. Postulado de la univocidad de todo lo que acontece". He aquí algunas muestras de sus razonamientos: "...Sólo en *la unidad* se logra el objetivo natural tras de cuyos límites no hay nada pensable y en el cual puede el pensamiento, por consiguiente, si tiene en cuenta todos los hechos de la esfera respectiva, alcanzar el reposo" (pág. 79). "...No cabe ninguna duda de que la naturaleza no satisface siempre, ni mucho menos, la demanda de *unidad*; pero es también indudable que, no obstante, hoy día satisface ya en muchos casos la de *reposo*, y todas nuestras investigaciones anteriores nos llevan a tener por lo más probable que en el futuro la naturaleza satisfará en todos los casos tal demanda. Por lo cual sería más exacto definir la actitud espiritual efectiva como una tendencia a estados persistentes que definirla como una tendencia a la unidad... El principio de los estados persistentes es más amplio y más profundo... Al proponer admitir al lado de los reinos vegetal y

animal el de los protozoos[45], Haeckel no aporta más que una solución defectuosa de la cuestión, ya que crea dos nuevas dificultades en donde no había más que una: antes teníamos una frontera dudosa entre los vegetales y los animales; ahora no se puede distinguir claramente los protozoos ni de los vegetales ni de los animales... Es evidente que tal estado de cosas no es definitivo (*endgültig*). Semejante *ambigüedad* de concepciones debe ser eliminada de una manera o de otra, aunque sea, a falta de otros medios, por un convenio de los especialistas y una decisión tomada por mayoría de votos (80-81).

¿No creen que es bastante? Claro está que el empiriocriticista Petzoldt *no es un ápice* mejor que Dühring. Pero hay que ser justos con el adversario también: Petzoldt, a lo menos, da prueba de tener la suficiente probidad científica para repudiar *resuelta e irrevocablemente*, en todas sus obras, el materialismo como dirección filosófica. Al menos, no se envilece hasta el extremo de fingirse materialista y declarar que "no está clara" la elementalísima diferencia entre las principales direcciones filosóficas.

5. El espacio y el tiempo.

Al reconocer la existencia de la realidad objetiva, o sea, de la materia en movimiento, independiente de nuestra conciencia, el materialismo está obligado ineludiblemente a reconocer también la realidad objetiva del tiempo y el espacio, a diferencia, ante todo, del kantismo, que en esta cuestión se sitúa en el campo del idealismo, tomando el espacio y el tiempo no por una realidad objetiva, sino por formas de la contemplación humana. Los autores de las más diferentes direcciones y los pensadores algo consecuentes se dan muy fácilmente cuenta de la divergencia capital existente también sobre este problema entre las dos pautas filosóficas fundamentales. Empecemos por los materialistas.

"El espacio y el tiempo -dice Feuerbach- no son simples formas de los fenómenos, sino condiciones esenciales (*Wesensbedingungen*)... del ser" (*Obras*, II, 332). Al reconocer como realidad objetiva el mundo sensible que conocemos a través de las sensaciones, Feuerbach rechaza, naturalmente, la concepción fenomenista (como diría Mach de sí mismo) o agnóstica (como se expresa Engels) del espacio y el tiempo: igual que las cosas o los cuerpos no son simples fenómenos, son complejos de sensaciones, sino realidades objetivas que actúan sobre nuestros sentidos, tampoco son el espacio y el tiempo simples formas de los fenómenos, sino formas objetivas y reales del ser. En el universo no hay más que materia en movimiento, y la materia en movimiento no puede moverse de otro modo que en el espacio y en el tiempo. Las representaciones humanas sobre el espacio y el tiempo son relativas, pero estas representaciones relativas suman la verdad absoluta, van, en su desarrollo, hacia la verdad absoluta y se aproximan a ella. La mutabilidad de las representaciones humanas sobre el espacio y el tiempo no refuta la realidad objetiva de uno y otro, así como tampoco refuta la del mundo exterior la mutabilidad de los conocimientos científicos sobre la estructura y las formas del movimiento de la materia.

Al desenmascarar al inconsecuente y confuso materialista Dühring, Engels lo atrapa precisamente cuando aquél trata de la modificación del *concepto* de tiempo (cuestión que no suscita duda alguna en ninguno de los más conocidos filósofos contemporáneos de *las más diferentes* direcciones filosóficas), *eludiendo* dar una respuesta clara a la pregunta: ¿Son reales o ideales el espacio o el tiempo? Nuestras representaciones relativas sobre el espacio y el tiempo ¿son *aproximaciones* a las formas objetivas y reales del ser? ¿O no son más que productos del pensamiento humano en proceso de desarrollo, de organización, de armonización, etc.? En esto, y solamente en esto, consiste el problema gnoseológico fundamental sobre el que se dividen las direcciones verdaderamente fundamentales de la filosofía. "A nosotros -escribe Engels- no nos interesa qué conceptos se transforman en la cabeza del señor Dühring. No se trata del *concepto* de tiempo, sino del tiempo *real*, del que el señor Dühring no se va a desembarazar a tan bajo precio" (es decir, con frases sobre la mutabilidad de los conceptos) (*Anti-Dühring*, 5a ed. alemana, pág. 41)[46].

Diríase que esto es tan claro que hasta señores como los Yushkévich debieran comprender el fondo del problema. Engels opone a Dühring la tesis, generalmente admitida y comprensible por sí sola para todo materialista, acerca de *la efectividad*, es decir, de la realidad objetiva del tiempo, diciendo que de la aceptación o negación explicita que esta tesis *no puede uno desentenderse* con argumentos sobre la modificación de *los conceptos* de tiempo y espacio. No se trata de que Engels niegue la necesidad y el alcance científico de las investigaciones sobre la transformación, sobre el desarrollo de nuestros conceptos de tiempo y espacio, sino de que resolvamos de una manera consecuente el problema gnoseológico, es decir, el problema del origen y significación de todo conocimiento humano en general. Un idealista filosófico algo sensato -y Engels, al hablar de los idealistas, tenía presentes a los idealistas genialmente consecuentes de la filosofía clásica- admitirá con facilidad el desarrollo de nuestros conceptos de tiempo y espacio sin dejar de ser idealista, considerando, por ejemplo, que los conceptos de tiempo y espacio, al desarrollarse, se aproximan a la idea absoluta de uno y otro, etc. No es posible sustentar de manera consecuente un punto de vista filosófico hostil a todo fideísmo y a todo idealismo, si no se admite resuelta y claramente que nuestros evolutivos conceptos de tiempo y espacio *reflejan* el tiempo y el espacio de realidad objetiva, aproximándose en esto, como en general, a la verdad objetiva.

"Las formas fundamentales de todo ser -enseña Engels a Dühring- son el espacio y el tiempo, y un ser concebido fuera del tiempo es tan absurdo como lo sería un ser concebido fuera del espacio" (ibíd.).

¿Por qué hubo de recurrir Engels, en la primera mitad de esa frase, a la repetición casi literal de un texto de Feuerbach, y en la segunda mitad al recuerdo de la lucha que Feuerbach sostuvo con tanto éxito contra los mayores absurdos del teísmo? Porque Dühring, como se ve en el mismo capítulo de Engels, no supo atar cabos en su filosofía sin recurrir, bien a la "causa final" del mundo, bien al "primer impulso" (otra expresión para designar el concepto de Dios, como dice Engels). Probablemente, Dühring quería ser materialista y ateo con no menos sinceridad que nuestros machistas quieren ser marxistas, pero *no supo* aplicar de manera consecuente el punto de vista filosófico que quitara en efecto toda base a los absurdos idealistas y teístas. Al no admitir la realidad objetiva del tiempo y el espacio -o por lo menos al no admitirla clara y expresamente (pues Dühring vacilaba y embrollaba en este punto)-, Dühring se desliza, y no por casualidad, sino indefectiblemente, por un plano inclinado hasta las "causas finales" y los "primeros impulsos", por haberse privado del criterio objetivo que impide salirse de los límites del tiempo y el espacio. Si el tiempo y el espacio *no son más* que conceptos, la humanidad que los ha creado tiene derecho *a salir de sus límites*, y los catedráticos burgueses tienen derecho a recibir emolumentos de los gobiernos reaccionarios por defender la legitimidad de tal salida, por defender directa o indirectamente el medieval "absurdo".

Engels demostró a Dühring que la negación de la realidad objetiva del tiempo y el espacio es, en teoría, un embrollo filosófico y, en la práctica, una capitulación o una muestra de impotencia ante el fideísmo.

Ahora vean la "doctrina" del "positivismo contemporáneo" sobre esta materia. Mach dice: "El espacio y el tiempo son sistemas ordenados (o armonizados, *wohlgeordnete*) de las series de sensaciones" (*Mecánica*, 3a ed. alemana, pág. 498). Esto es un absurdo idealista evidente, consecuencia obligada de la doctrina según la cual los cuerpos son complejos de sensaciones. Según Mach, resulta que no es el hombre con sus sensaciones quien existe en el espacio y el tiempo, sino que son el espacio y el tiempo los que existen en el hombre, los que dependen del hombre, los que son creados por el hombre. Mach siente que se desliza hacia el idealismo y se "resiste", haciendo un montón de salvedades y enterrando, como Dühring, la cuestión en disertaciones interminables (véase sobre todo *Conocimiento y Error*) sobre la mutabilidad de nuestros conceptos de tiempo y espacio, sobre su relatividad, etc. Pero esto no lo salva ni lo puede salvar, ya que no se puede verdaderamente superar la posición idealista en este problema más que reconociendo la realidad objetiva del espacio y el tiempo. Y esto es lo que no quiere Mach por nada del mundo. Construye una teoría gnoseológica del tiempo y el espacio sobre el principio del relativismo y asunto concluido. Esta construcción no puede llevarlo en realidad más que al idealismo subjetivo, como ya hemos demostrado al hablar de la verdad absoluta y relativa.

Resistiéndose a las inexorables conclusiones idealistas que sus premisas le imponen, Mach impugna a Kant, sosteniendo que el origen del concepto de espacio está en la experiencia (*Conocimiento y Error*, 2a ed. alemana, págs. 350 y 385). Pero si la realidad objetiva *no* nos es dada en la experiencia (como enseña Mach), esa objeción hecha a Kant no cambia en nada la posición del agnosticismo común *tanto* de Kant *como* de Mach. Si el concepto de espacio está sacado de la experiencia, *sin que sea* un reflejo de la realidad objetiva existente fuera de nosotros, la teoría de Mach no deja de ser idealista. La existencia de la naturaleza *en el tiempo*, medido en millones de años, *en épocas anteriores* a la aparición del hombre y de la experiencia humana, demuestra lo absurdo de esa teoría idealista.

"En el sentido fisiológico -escribe Mach -, el tiempo y el espacio son sensaciones de orientación que, con las sensaciones de los órganos de los sentidos, determinan el desencadenamiento (*Auslösung*) de reacciones de adaptación biológicamente adecuadas. En el sentido físico, el tiempo y el espacio son interdependencias de los elementos físicos" (op. cit., pág. 434).

¡El relativista Mach se limita a analizar el *concepto* de tiempo en diversos aspectos! Y no da un paso, como Dühring. Si los "elementos" son sensaciones, la interdependencia de los elementos físicos no puede existir fuera del hombre, antes del hombre, antes de la materia orgánica. Si las sensaciones de tiempo y espacio pueden dar al hombre una orientación biológicamente adecuada, es exclusivamente a condición de que estas sensaciones reflejen *la realidad objetiva* fuera del hombre: el hombre no habría podido adaptarse biológicamente al medio, si sus sensaciones no le hubiesen dado una idea de él *objetivamente acertada*. La doctrina sobre el espacio y el tiempo está indisolublemente ligada a la respuesta a la cuestión fundamental de la gnoseología: nuestras sensaciones ¿son imágenes de los cuerpos y las cosas, o los cuerpos son complejos de nuestras sensaciones? Mach no hace sino embrollarse ante esta disyuntiva.

En la Física contemporánea -dice- sigue en pie la idea de Newton sobre el tiempo y el espacio absolutos (págs. 442-444), sobre el tiempo y el espacio como tales. Dicha idea "nos" parece absurda -continúa Mach-, sin sospechar, evidentemente, de la existencia de los materialistas y de la teoría materialista del conocimiento. Pero, *en la práctica*,

esta idea era *inocua* (*unschädlich*, pág. 442), por lo que no estuvo sometida a crítica durante mucho tiempo.

¡Esta ingenua observación sobre la inocuidad de la concepción materialista retrata a Mach de cuerpo entero! En primer lugar, es falso decir que los idealistas no criticaron esa concepción "durante mucho tiempo"; Mach simplemente omite la lucha entre la teoría idealista y la teoría materialista del conocimiento sobre esa cuestión; elude exponer concreta y claramente ambos puntos de vista. En segundo lugar, al reconocer la "inocuidad" de las concepciones materialistas que combate, Mach no hace en el fondo más que reconocer que son ciertas. Pues ¿cómo su incertidumbre habría podido ser inocua a lo largo de los siglos? ¿Qué es del criterio de la práctica, con el que Mach pretendía coquetear? La concepción materialista de la realidad objetiva del tiempo y el espacio puede ser "inocua" sólo porque las Ciencias Naturales *no rebasan* los límites del tiempo y el espacio, los límites del mundo material, dejando que lo hagan los catedráticos de la filosofía reaccionaria. Tal "inocuidad" equivale a certeza.

"Nociva" es la concepción idealista de Mach sobre el espacio y el tiempo, porque, primero, abre de par en par las puertas al fideísmo, y, segundo, *tienta* al propio Mach a hacer conclusiones reaccionarias. Por ejemplo, Mach escribía en 1872: "Los elementos químicos no se han de representar por fuerza en un espacio tridimensional" (*La conservación del trabajo*, pág. 29, repetido en la pág. 55). Hacerlo es "imponerse una restricción innecesaria. No hay ninguna necesidad de concebir las cosas puramente mentales (*das bloss Gedachte*) en el espacio, es decir, en las relaciones con lo visible y lo tangible, lo mismo que no hay ninguna necesidad de concebidas en un determinado grado de elevación de sonido" (pág. 27). "El hecho de que hasta hoy no se haya conseguido formular una teoría satisfactoria de la electricidad depende, tal vez, de que se ha querido explicar a toda costa los fenómenos eléctricos por procesos moleculares en el espacio tridimensional" (pág. 30).

El razonamiento, desde el punto de vista del machismo declarado y claro, defendido por Mach en 1872, es absolutamente incontestable: si las moléculas, los átomos, en suma, los elementos químicos no pueden ser percibidos por los sentidos, eso quiere decir que "no son más que cosas puramente mentales" (*das bloss Gedachte*). Y si esto es así, y si el espacio y el tiempo no tienen una significación objetiva y real, es evidente que nada nos obliga a representarnos los átomos ¡*en un sentido espacial*! ¡Dejemos que la Física y la Química "se circunscriban" al espacio tridimensional en que se mueve la materia; a pesar de ello, para explicar la electricidad pueden buscarse los elementos de ésta en un espacio que no sea el tridimensional!

Se comprende que nuestros machistas tengan buen cuidado de pasar por alto semejante absurdo de Mach, aunque éste lo repita en 1906 (*Conocimiento y Error*, 2a ed., pág. 418), puesto que, si hablasen de él, tendrían que plantear de plano, sin subterfugios ni tentativas de "conciliar" los contrarios, la cuestión de las concepciones idealista y materialista del espacio. También se comprende por qué a la sazón, en los años 70, cuando Mach era desconocido por completo y hasta recibía la negativa de los "físicos ortodoxos" a publicar sus artículos, uno de los jefes de la escuela de la inmanencia, Anton von Leclair, se aferraba *con todas sus fuerzas precisamente a ese razonamiento* de Mach para explotarlo ¡como una excelente abjuración del materialismo y como reconocimiento del idealismo! Pues Leclair en aquel tiempo aún no había inventado o no había tomado de Schuppe y Schubert-Soldern o de Rehmke el "nuevo" sobrenombre de "escuela de la inmanencia" y se calificaba *explícitamente de idealista crítico*[*]. Este seguro defensor del fideísmo, que lo preconiza sin ambages en sus obras filosóficas, proclamó inmediatamente a Mach, por tales discursos, gran filósofo, "revolucionario en el mejor sentido de la palabra" (pág. 252); y tenía completa razón. El razonamiento de Mach es el paso del campo de las Ciencias Naturales al campo del fideísmo. Tanto en 1872 como en 1906, las Ciencias Naturales buscaban, buscan y encuentran -por lo menos palpan- el átomo de la electricidad, el electrón, en el espacio tridimensional. Las Ciencias Naturales no dudan de que la materia por ellas estudiada existe únicamente en el espacio tridimensional ni de que, por consiguiente, también las partículas de esta materia, aunque sean tan ínfimas que no podamos verlas, existen "forzosamente" en el mismo espacio tridimensional. En los tres decenios y pico de progreso gigantesco, vertiginoso, que lleva desde 1872 la ciencia en la cuestión de la estructura de la materia, la concepción materialista del espacio y el tiempo ha seguido siendo "inocua", es decir, conforme en un todo, como antes, con las Ciencias Naturales, mientras que la concepción contraria de Mach y Cía. ha sido una entrega "nociva" de posiciones al fideísmo.

Mach defiende en su *Mecánica* a los matemáticos que investigan la cuestión de los espacios imaginables de n dimensiones, los defiende de la acusación de haber llegado en sus investigaciones a conclusiones "monstruosas". Defensa plenamente justa, es indiscutible; pero vean que posición *gnoseológica* ocupa Mach en esta defensa. Las matemáticas contemporáneas -dice Mach- han planteado la cuestión, muy importante y útil, del espacio de *n* dimensiones como un espacio imaginable, aunque como "caso real" (*ein wirklicher*

[*] Anton von Leclair. *El realismo de las Ciencias Naturales modernas a la luz de la crítica del conocimiento hecha por Berkeley y Kant*, Praga, 1879.

Fall) quede tan sólo el tridimensional (3a ed., págs. 483-485). Por eso "muchos teólogos que no saben dónde colocar el infierno", así como los espiritistas, han querido en vano sacar partido de la cuarta dimensión (ibíd.).

¡Muy bien! Mach no quiere ir en compañía de teólogos y espiritistas. Pero ¿cómo se deslinda de ellos en su *teoría del conocimiento*? ¡Diciendo que sólo el espacio tridimensional es el *real*! Pero ¿qué vale este alegato contra los teólogos y compañía si usted no concede al espacio y al tiempo una realidad objetiva? Resulta que emplea el método de tomar tácitamente de prestado ideas al materialismo cuando de quién se debe precaver es de los espiritistas. Pues los materialistas, al admitir que el mundo real, la materia que percibimos es la realidad *objetiva*, tienen derecho a deducir de ello que son *irreales* todas las fantasías humanas que rebasen los límites del espacio y el tiempo, cualesquiera que sean sus fines. ¡Y ustedes, señores machistas, niegan en su lucha contra el materialismo la "existencia" de la realidad objetiva y vuelven a introducirla de contrabando cuando hay que luchar contra el idealismo consecuente, declarado e intrépido hasta el fin! Si en los conceptos *relativos* de tiempo y espacio no hay nada más que relatividad, si no hay una realidad objetiva (=que no depende ni del hombre ni de la humanidad), reflejada por esos conceptos relativos ¿por qué la humanidad, por qué la mayor parte de la humanidad no ha de tener derecho a concebir seres existentes fuera del tiempo y el espacio? Si Mach tiene derecho a buscar los átomos de la electricidad o los átomos en general *fuera* del espacio tridimensional ¿por qué la mayoría de la humanidad no ha de tener derecho a buscar los átomos o los fundamentos de la moral *fuera* del espacio tridimensional?

"Todavía no se ha visto -escribe Mach en ese mismo lugar- ningún comadrón que haya asistido a un parto mediante la cuarta dimensión".

Excelente argumento, pero sólo para quienes vean en el criterio de la práctica la confirmación de la verdad *objetiva*, de la realidad *objetiva* de nuestro mundo sensible. Si nuestras sensaciones nos dan una imagen objetivamente veraz del mundo exterior, existente independientemente de nosotros, entonces el argumento de invocar al comadrón, de invocar a toda la práctica humana es válido. Pero entonces todo el machismo, como dirección filosófica, no vale nada.

"Espero -continúa Mach, remitiéndose a su trabajo de 1872- que nadie invocará en defensa de las historias de los fantasmas (*die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten*) lo que yo haya dicho o escrito sobre esta cuestión".

No cabe esperar que Napoleón no muriese el 5 de mayo de 1821. ¡No cabe esperar que la doctrina de Mach no sirva a las "historias de los fantasmas", cuando ha servido ya y sigue sirviendo a los inmanentistas!

Y no sólo a los inmanentistas, como después veremos. El idealismo filosófico no es más que una historia de fantasmas disimulada y disfrazada. Vean si no a los representantes franceses e ingleses del empiriocriticismo, menos alambicados que los representantes alemanes de igual corriente filosófica. Poincaré dice que los conceptos de espacio y tiempo son relativos y que, por consiguiente (para los no materialistas sí que es un "por consiguiente", en efecto), "no es la naturaleza la que nos los da (o impone, *impose*)" (estos conceptos), "sino que somos nosotros los que los damos a la naturaleza, pues nos parecen cómodos" (op. cit., pág. 6). ¿Acaso esto no justifica el entusiasmo de los kantianos alemanes? ¿Acaso esto no confirma la declaración de Engels de que las doctrinas filosóficas consecuentes deben tomar por primario o la naturaleza o el pensamiento humano?

Las ideas del machista inglés Carlos Pearson están plenamente definidas: "No podemos afirmar -dice- que el espacio y el tiempo tengan una existencia real; no se encuentran en las cosas, sino en nuestro modo de percibirlas" (op. cit., pág. 184). Esto es idealismo expreso y manifiesto. "Lo mismo que el espacio, el tiempo se nos presenta como uno de los planos sobre el que esta grandiosa máquina trilladora, la facultad perceptiva del hombre, clasifica (*arranges*) su material" (ibíd.). La conclusión final de C. Pearson, expuesta como de costumbre en tesis precisas y claras, dice así: "El espacio y el tiempo no son realidades del mundo de los fenómenos (*phenomenal world*), sino los modos como percibimos las cosas por separado. No son infinitamente grandes ni divisibles hasta lo infinito, pues están limitados en su esencia misma (*essentially*) por el contenido de nuestra percepción" (pág. 191, conclusiones del capítulo V sobre el espacio y el tiempo).

Enemigo probo y concienzudo del materialismo, Pearson, con el que -lo repetimos- se ha solidarizado por completo Mach muchísimas veces y que, por su parte, se declara francamente de acuerdo con Mach, no inventa para su filosofía un rótulo especial, sino que menciona sin rodeos a los clásicos de los que toma su pauta filosófica: ¡Hume y Kant! (pág. 192).

Y si en Rusia ha habido ingenuos que creyeran que el machismo ha dado una solución "nueva" al problema del espacio y el tiempo, en los escritos ingleses los naturalistas, por un lado, y los filósofos idealistas, por otro, ocuparon en seguida y de manera plenamente definida posición con respecto al machista C. Pearson. He aquí, por ejemplo, la opinión del biólogo Lloyd Morgan: "La Física, como tal, toma el mundo de los fenómenos por externo a la mente del observador, por independiente de él", mientras que el catedrático Pearson adopta una

"posición idealista"*. "La Física, como ciencia, tiene pleno fundamento, en mi opinión, para conceptuar el espacio y el tiempo de categorías puramente objetivas. Creo que el biólogo está en su derecho de disertar sobre la distribución de los organismos en el espacio, y el geólogo sobre la distribución de éstos en el tiempo, sin detenerse a explicar al lector que no se trata en ello más que de percepciones de los sentidos, de percepciones sensoriales acumuladas, de ciertas formas de percepciones... Todo esto quizás esté bien; pero queda fuera de lugar en Física y Biología" (pág. 304). Lloyd Morgan es un representante de ese agnosticismo que Engels calificó de "materialismo vergonzante", y, por muy "conciliadoras" que sean las tendencias de esa filosofía, no le ha sido posible conciliar las concepciones de Pearson con las Ciencias Naturales. Para Pearson -dice otro crítico**- se encuentra "primero la mente en el espacio y luego el espacio en la mente". "No puede caber ninguna duda -contestaba R. J. Ryle, defensor de Pearson- de que la doctrina sobre el espacio y el tiempo, que va unida al nombre de Kant, es la más importante adquisición positiva de la teoría idealista del conocimiento humano desde los tiempos del obispo Berkeley. Y uno de los más notables rasgos de la *Gramática de la Ciencia* de Pearson es que en ella encontramos, acaso por primera vez en la obra de un sabio inglés, el reconocimiento íntegro de la verdad general de la doctrina de Kant y una exposición breve, pero clara, de la misma..."***

Así pues, en Inglaterra ni los propios machistas, ni sus adversarios del campo de los naturalistas, ni sus partidarios del campo de los filósofos de profesión tienen la menor duda en cuanto al carácter idealista de la doctrina de Mach en la cuestión del tiempo y el espacio. Los únicos que "no la han notado" son algunos autores rusos que pretenden ser marxistas.

"Muchas concepciones aisladas de Engels -escribe, por ejemplo, V. Bazárov en los *Ensayos*, pág. 67-, y entre ellas su idea del tiempo y del espacio "puros", se han quedado anticuadas hoy día".

¡Pues no faltaría más! ¡Las concepciones del materialista Engels se han quedado anticuadas, y las concepciones del idealista Pearson y del confuso idealista Mach son modernísimas! Lo más curioso de todo es que Bazárov ni siquiera duda de que las ideas sobre el espacio y el tiempo, a saber: el reconocimiento o la negación de su realidad objetiva, pueden ser catalogadas entre las "*concepciones aisladas*" en oposición al "*punto de partida de la concepción del mundo*" del que se trata en la frase siguiente del mismo autor. Ahí tienen un ejemplo patente de la "bazofia ecléctica" a que aludía Engels al hablar de la filosofía alemana de los años 80 del siglo pasado. Pues oponer el "punto de partida" de la concepción materialista del mundo de Marx y Engels a la "concepción aislada" de los mismos sobre la realidad objetiva del tiempo y el espacio es incurrir en un contrasentido tan flagrante como si se pretendiera oponer el "punto de partida" de la teoría económica de Marx a su "concepción aislada" sobre la plusvalía. Separar la doctrina de Engels sobre la realidad objetiva del tiempo y el espacio de su doctrina de la transformación de las "cosas en sí" en "cosas para nosotros", de su reconocimiento de la verdad objetiva y absoluta, a saber: de la realidad objetiva que nos es dada en la sensación -de su reconocimiento de la regularidad objetiva, de la causalidad y de la necesidad en la naturaleza-, es hacer un revoltijo de una filosofía coherente. Bazárov, como todos los machistas, se ha desviado del camino al confundir la mutabilidad de los conceptos humanos de tiempo y espacio, su carácter exclusivamente relativo, con la inmutabilidad del hecho de que el hombre y la naturaleza sólo existen en el tiempo y en el espacio; los seres fuera del tiempo y del espacio, creados por los curas y admitidos por la imaginación de las masas ignorantes y oprimidas de la humanidad son productos de una fantasía enfermiza, tretas del idealismo filosófico, fruto inservible de un régimen social malo. Puede quedar anticuada, y se queda cada día, la doctrina de la ciencia sobre la estructura de la sustancia, sobre la composición química de los alimentos, sobre el átomo y el electrón, pero no puede envejecer la verdad de que al hombre le es imposible nutrirse de pensamientos y engendrar hijos con el solo amor platónico. Y la filosofía que niega la realidad objetiva del tiempo y el espacio es tan absurda, tan falsa y está tan corrompida por dentro como la negación de estas últimas verdades. ¡Los subterfugios de los idealistas y de los agnósticos son, en suma, tan hipócritas como la prédica del amor platónico por los fariseos!

Para ilustrar esta distinción entre la relatividad de nuestros conceptos del tiempo y el espacio y la oposición *absoluta* de la línea materialista y de la línea idealista, en los límites de la gnoseología en dicha cuestión citaré, además, unas palabras características de un "empiriocriticista" muy antiguo y muy puro, precisamente del humista Schulze-Enesidemo, quien escribió en 1792:

"Si del carácter de las representaciones y pensamientos nuestros inferimos el carácter de "las cosas exteriores a nosotros", entonces "el espacio y el tiempo son algo efectivo y real existente fuera de nosotros, pues el ser de los cuerpos sólo se puede concebir en un espacio existente (*vorhandenen*); y el ser de los cambios, solo en un tiempo existente" (op. cit., pág. 100).

---

* *Natural Science*[47] (*Ciencias Naturales*), vol. I, 1892, pág. 300.

** J. M. Bentley sobre Pearson en *The Philosophical Review*[48] (*Revista Filosófica*), vol. VI, 5,1897, septiembre, pág. 523.

*** R. J. Ryle sobre Pearson en *Natural Science*, agosto de 1892, pág. 454.

¡Así mismo! Al rechazar de plano el materialismo y la menor concesión a éste, Schulze, seguidor de Hume, expone en 1792 la relación existente entre el problema del espacio y el tiempo y el problema de la realidad objetiva exterior a nosotros, precisamente tal como el materialista Engels expone esta relación en 1894 (el último prólogo de Engels al *Anti-Dühring* está fechado en 23 de mayo de 1894). Esto no quiere decir que nuestras representaciones sobre el espacio y el tiempo no se hayan modificado en cien años y que no hayamos recogido una inmensidad de datos nuevos *sobre el desarrollo* de esas representaciones (a esos datos se refieren los Sénecas Chernov y Valentínov al pretender refutar a Engels); esto significa que *la correlación* entre el materialismo y el agnosticismo, como pautas filosóficas fundamentales, no ha podido cambiar, cualesquiera que sean las "nuevas" denominaciones de que hacen gala nuestros machistas.

Bogdánov tampoco aporta nada, absolutamente nada, a la antigua filosofía del idealismo y del agnosticismo a no ser algunas denominaciones "nuevas". Cuando repite los razonamientos de Hering y Mach sobre la diferencia entre el espacio fisiológico y el geométrico, o entre el espacio de la percepción sensorial y el espacio abstracto (*Empiriomonismo*, I, 26), no hace más que repetir en un todo el error de Dühring. Una cosa es saber cómo percibe el hombre el espacio precisamente por medio de los diferentes órganos de los sentidos y cómo se forman de esas percepciones los conceptos abstractos del espacio en el curso de un largo desarrollo histórico, y otra completamente distinta es saber si la realidad objetiva, independiente de la humanidad, corresponde a esas percepciones y a esos conceptos de la humanidad. Esta última cuestión, aun cuando es la única cuestión filosófica, "no la ha advertido" Bogdánov bajo el fárrago de investigaciones de pormenores concernientes a la primera cuestión; y por ello no, ha podido oponer claramente el materialismo de Engels al embrollo de Mach.

El tiempo es, como el espacio, "una forma de coordinación social de la experiencia de hombres diferentes" (op. cit., pág. 34); su "objetividad" está en la "significación universal" (ibíd.).

Eso, es falso de cabo a rabo. La religión, que expresa una coordinación social de la experiencia de la mayor parte de la humanidad, tiene también una significación universal. Pero a la doctrina de la religión sobre el pasado de la Tierra o sobre la creación del mundo por ejemplo, no corresponde ninguna realidad objetiva. A la doctrina de la ciencia según la cual la Tierra existió *antes* que toda sociedad, *antes* que la humanidad, antes que la materia orgánica, y existió durante un período de tiempo *determinado*, en un espacio determinado con relación a los demás planetas; a esta doctrina (aunque sea tan relativa en cada fase del desarrollo de la ciencia como es relativa cada fase del desarrollo, de la religión) *corresponde* una realidad objetiva. Según Bogdánov resulta que a la experiencia de los hombres y a su facultad perceptiva se adaptan diferentes formas del espacio y el tiempo. En realidad, es todo lo contrario: nuestra "experiencia" y nuestro conocimiento se adaptan cada vez más al espacio y al tiempo *objetivos*, *reflejándolos* con mayores precisión y profundidad cada vez.

6. Libertad y necesidad.

En las páginas 140 y 141 de los *Ensayos*, A. Lunacharski cita los razonamientos que Engels hace en el *Anti-Dühring* sobre esta cuestión y se adhiere sin reservas a la característica del asunto "asombrosa por su claridad y precisión", que traza Engels en la respectiva "página maravillosa"* de dicha obra.

De maravilloso aquí hay mucho en efecto. Y lo más "maravilloso" es que ni A. Lunacharski ni muchísimos machistas más, que quieren ser marxistas, "han notado" el significado gnoseológico de los razonamientos de Engels sobre la libertad y la necesidad. Los han leído, sí, y los han copiado también, pero no han comprendido de qué va.

Engels dice: "Hegel fue el primero que supo exponer con acierto las relaciones entre la libertad y la necesidad. Para él, la libertad no es otra cosa que el conocimiento de la necesidad... "La necesidad sólo *es ciega por cuanto no se la comprende*". La libertad no reside en la soñada independencia ante las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad, basada en dicho conocimiento de hacerlas actuar de un modo regular para fines determinados. Y esto se refiere no sólo a las leyes de la naturaleza exterior, sino también a las que presiden la existencia corporal y espiritual del hombre: dos clases de leyes que podremos separar a lo sumo en nuestra representación, pero no en la realidad. El libre albedrío no es por tanto según eso, otra cosa que la facultad de decidir con conocimiento de causa. Así pues, cuanto *más libre* sea el juicio de una persona con respecto a un determinado problema, tanto más señalado será el carácter de *necesidad* que determine el contenido de ese juicio... La libertad consiste, pues, en el dominio de nosotros mismas y de la naturaleza exterior, basado en el conocimiento de las necesidades naturales (*Naturnotwendigkeiten*)..." (págs. 112-113 de la quinta ed. alemana) [49].

Veamos en qué premisas gnoseológicas está fundado todo este razonamiento.

Primero, Engels reconoce, desde el comienzo mismo de sus razonamientos, las leyes de la naturaleza, las leyes de la naturaleza exterior, la necesidad de la naturaleza, es decir, todo lo que

* Lunacharski escribe: "...una página maravillosa de economía religiosa. Lo diré a riesgo de hacer sonreír al lector irreligioso". Cualesquiera que sean sus buenas intenciones, camarada Lunacharski, sus coqueteos con la religión no hacen sonreír, sino que repugnan.

Mach, Avenarius, Petzoldt y Cía. califican de “metafísica”. Si Lunacharski hubiese querido reflexionar seriamente en los “maravillosos” razonamientos de Engels, no habría podido menos de ver la distinción capital entre la teoría materialista del conocimiento, por una parte, y, por otra, el agnosticismo y el idealismo, que niegan la regularidad de la naturaleza o no ven en ella más que una regularidad “lógica”, etc., etc.

Segundo, Engels no alambica “definiciones” de la libertad y la necesidad, esas definiciones escolásticas que son las de mayor interés para los catedráticos reaccionarios (del tipo de Avenarius) y sus discípulos (del tipo de Bogdánov). Engels toma el conocimiento y la voluntad del hombre, por un lado, y la necesidad de la naturaleza, por otro, y en lugar de cualquier definición dice sencillamente que la necesidad de la naturaleza es lo primario, y la voluntad y la conciencia del hombre lo secundario. Estas últimas deben, indefectible y necesariamente, adaptarse a la primera; Engels considera esto hasta tal punto evidente que no gasta palabras inútiles en explicar su punto de vista. Los machistas rusos son los únicos que podrían *quejarse* de la definición general del materialismo dada *por Engels* (la naturaleza es lo primario; la conciencia, lo secundario: ¡acuérdense de la “perplejidad” de Bogdánov con este motivo!), y al mismo tiempo hallar “maravillosa” y “de un tino sorprendente” *una de las aplicaciones particulares* que hizo Engels de esa definición general y fundamental!

Tercero, Engels no duda de la existencia de la “ciega necesidad”. Reconoce la existencia de la necesidad *no conocida* por el hombre. Esto se ve con claridad meridiana en el pasaje citado. Pero, desde el punto de vista de los machistas, ¿cómo puede el hombre *conocer* la existencia de lo que *desconoce*? ¿Cómo puede conocer la existencia de la necesidad no conocida? ¿No es acaso esto “misticismo”, no es “metafísica”, no es admitir la existencia de “fetiches” e “ídolos”, no es la “incognoscible cosa en sí de Kant”? Si los machistas hubiesen reflexionado en ello, no habían podido menos de advertir la *completa identidad* de los razonamientos de Engels sobre la cognoscibilidad de la naturaleza objetiva de las cosas y sobre la transformación de la “cosa en sí” en “cosa para nosotros”, por un lado, y de sus razonamientos sobre la necesidad ciega, no conocida, por otro. El desarrollo de la conciencia de cada individuo humano por separado y el desarrollo de los conocimientos colectivos de toda la humanidad nos demuestran a cada paso la transformación de la “cosa en sí” no conocida en “cosa para nosotros” conocida, la transformación de la necesidad ciega, no conocida, la “necesidad en sí”, en la “necesidad para nosotros” conocida. En el plano gnoseológico no hay absolutamente ninguna diferencia entre una transformación y la otra, pues el punto de vista fundamental es el mismo en ambos casos, a saber: el punto de vista materialista, el reconocimiento de la realidad objetiva del mundo exterior y de las leyes de la naturaleza exterior; tanto ese mundo como esas leyes son perfectamente cognoscibles para el hombre, pero éste nunca las podrá conocer *hasta el fin*. No conocemos la necesidad natural en los fenómenos meteorológicos, por lo que inevitablemente somos esclavos del tiempo que hace. Pero, aun *no conociendo* esa necesidad, *sabemos* que existe. ¿De dónde procede este conocimiento? Tiene el mismo origen que el de que las cosas existen fuera de nuestra conciencia e independientemente de ella, a saber: el desarrollo de nuestros conocimientos, que demuestra millones de veces a cada hombre que la ignorancia da paso al saber cuando el objeto obra sobre nuestros órganos de los sentidos, y al contrario: el conocimiento se convierte en ignorancia cuando queda descartada la posibilidad de dicha acción.

Cuarto, en el razonamiento citado aplica Engels evidentemente a la filosofía el método del “salto vital”, es decir, da un salto de la teoría a la práctica. Ni uno solo de los doctos (y estúpidos) catedráticos de filosofía, a los que siguen nuestros machistas, se permite jamás tales piruetas, vergonzosas en un representante de la “ciencia pura”. Para ellos, una cosa es la teoría del conocimiento, donde hay que cocinar con la mayor sutileza verbal las “definiciones”, y otra completamente distinta, la práctica. En Engels, toda la práctica viva de la humanidad irrumpe en la teoría misma del conocimiento, proporcionando un criterio *objetivo* de la verdad: en tanto ignoramos una ley de la naturaleza, esta ley, que existe y obra al margen y fuera de nuestro conocimiento, nos hace esclavos de la “ciega necesidad”. Tan pronto como conocemos esa ley, que acciona (como repitió Marx millares de veces) *independientemente* de nuestra voluntad y de nuestra conciencia, nos hacemos dueños de la naturaleza. El dominio sobre la naturaleza, que se manifiesta en la práctica de la humanidad, es resultado del fiel reflejo objetivo de los fenómenos y procesos de la naturaleza en el cerebro del hombre y constituye la prueba de que dicho reflejo (dentro de los límites de lo que nos muestra la práctica) es una verdad objetiva, absoluta, eterna.

¿A qué resultados llegamos? Cada paso en el razonamiento de Engels, casi literalmente cada frase, cada tesis, están completa y exclusivamente fundadas en la gnoseología del materialismo dialéctico, en premisas que son la refutación contundente de todos los embustes machistas sobre los cuerpos como complejos de sensaciones, sobre los “elementos”, sobre la “coincidencia de la representación sensorial con la realidad existente fuera de nosotros”, etc., etc., etc. ¡Sin cohibirse lo más mínimo por esto, los machistas abandonan el materialismo, repiten (a lo Berman) las resobadas trivialidades sobre la dialéctica y, al propio tiempo, acogen con los brazos abiertos una de las aplicaciones del materialismo

dialéctico! Han sacado su filosofía de la bazofia ecléctica y continúan sirviendo al lector el mismo comistrajo. Toman de Mach un poco de agnosticismo y un poquito de idealismo, mezclándolo con algo de materialismo dialéctico de Marx, y balbucean que ese revoltijo es el *desarrollo* del marxismo. Piensan que si Mach, Avenarius, Petzoldt y todas sus otras autoridades no tienen la menor noción de la respuesta dada al problema (sobre la libertad y la necesidad) por Hegel y Marx, es por pura casualidad, porque sencilla y llanamente no han leído tal página de tal librito, y en modo alguno porque estas "autoridades" hayan sido y sigan siendo unos crasos ignorantes en cuanto al progreso real de la filosofía en el siglo XIX, no porque hayan sido y continúen siendo unos oscurantistas en filosofía.

Vean el razonamiento de uno de esos oscurantistas, de Ernesto Mach, catedrático tituladísimo de filosofía de la Universidad de Viena:

"La certeza de la posición del determinismo o del indeterminismo no tiene demostración. Solamente una ciencia acabada o una ciencia de imposibilidad demostrada podría resolver este problema. Se trata aquí de las premisas que introducimos (*manheranbringt*) en el análisis de las cosas, según que atribuyamos a los éxitos o a los fracasos anteriores de la investigación un valor subjetivo (*subjektives Gewicht*) más o menos considerable. Pero, durante la investigación, todo pensador es, necesariamente, determinista en teoría" (*Conocimiento y Error*, 23 ed. alemana, págs. 282-283).

¿No es acaso oscurantismo el que la teoría pura sea cuidadosamente separada de la práctica? ¿O que el determinismo sea limitado al terreno de la "investigación", dejándose el problema en los terrenos de la moral, de la actividad social y en todos los demás, exceptuado el de la "investigación", al juicio "subjetivo"? En mi despacho -dice el docto pedante- soy determinista; pero no dice palabra de que el filósofo ha de preocuparse de una concepción integral del mundo que abarque tanto la teoría como la práctica y esté fundada en el determinismo. Mach dice trivialidades porque, en teoría, no ve nada claro el problema de la correlación entre la libertad y la necesidad.

"...Todo nuevo descubrimiento revela las deficiencias de nuestro saber y pone de manifiesto un residuo de dependencias inadvertido hasta entonces" (pág. 283)... ¡Muy bien! Pero ese "residuo" ¿no es la "cosa en sí" que nuestro conocimiento refleja con mayor profundidad cada vez? Ni por asomo: "...De forma que también el que defiende en teoría un determinismo extremo en la práctica debe seguir siendo indefectiblemente indeterminista" (pág. 283)... Cordial reparto*: ¡La teoría, para los catedráticos; la práctica, para los teólogos! O bien: en teoría, el objetivismo (es decir, un materialismo "vergonzante"); en la práctica, el "método subjetivo en sociología"[50]. Nada tiene de extraño que los ideólogos rusos de la pequeña burguesía, los populistas, desde Lesévich hasta Chernov, simpaticen con esa filosofía trivial. Pero ya es del todo lamentable que gentes que pretenden ser marxistas se apasionen con semejantes disparates, disimulando con pudor las conclusiones de Mach absurdas sobre todo.

Pero en el problema de la voluntad, Mach no se limita a esa confusión y a ese agnosticismo de medias tintas, sino que va mucho más lejos... "Nuestra sensación de hambre -leemos en la *Mecánica*- no difiere en el fondo de la avidez del ácido sulfúrico por el zinc, nuestra voluntad no difiere ya tanto como se creería de la presión ejercida por la piedra sobre la, superficie en que reposa". "Nos encontramos así más cerca de la naturaleza" (es decir, desde ese punto de vista), "no teniendo necesidad de descomponer al hombre en un montón inconcebible de nebulosos átomos, o de hacer del mundo un sistema de combinaciones fantásticas" (pág. 434 de la traducción francesa). Así pues, no hay necesidad de materialismo "nebulosos átomos" o electrones, es decir, reconocimiento de la realidad objetiva del mundo material, no hay necesidad de un idealismo que reconozca el mundo como "otro modo de ser" del espíritu; ¡pero es posible un idealismo que reconozca el mundo como *voluntad*! Estamos no sólo por encima del materialismo, sino también del idealismo de "un" Hegel, ¡pero esto no nos impide andar coqueteando con el idealismo a lo Schopenhauer! Nuestros machistas, que ponen cara de ofendida inocencia a cada alusión a la afinidad entre Mach y el idealismo filosófico, han preferido, una vez más, guardar simplemente silencio sobre este punto escabroso. Es difícil, sin embargo, hallar en la literatura filosófica una exposición de las ideas de Mach en la que no se note su inclinación por la *Willensmetaphysik*, es decir, por el idealismo voluntarista. Esto ha sido puesto de relieve por Baumann**, y no lo ha refutado su impugnador, el machista H. Kleinpeter, quien ha declarado que Mach, naturalmente, está "más cerca de Kant y Berkeley que del empirismo metafísico dominante en las Ciencias Naturales" (es decir, del materialismo espontáneo; op. cit., t. 6, pág. 87). E. Becher lo indica también, señalando que si Mach reconoce en ciertas páginas la metafísica voluntarista y en otras reniega de ella, lo único que eso prueba es el carácter arbitrario de su terminología; en realidad, la afinidad

* Mach escribe en la *Mecánica*: "Las opiniones religiosas de los hombres son *asunto estrictamente privado* de cada cual en tanto no se intenta imponerlas a otros hombres ni aplicarlas a cuestiones que se refieran a otras ramas" (pág. 434 de la traducción francesa).

** *Archivo de Filosofía Sistemática*, 1898, II, t. 4, pág. 63, artículo sobre las concepciones filosóficas de Mach.

de Mach con la metafísica voluntarista es indudable*. También Lucka** reconoce que hay impurezas de esta metafísica (es decir, del idealismo) mezcladas en el "fenomenismo" (es decir, en el agnosticismo). G. Wundt*** lo indica a su vez. Y el manual de historia de la filosofía moderna de Ueberweg-Heinze**** consigna asimismo que Mach es un fenomenista "nada extraño al idealismo voluntarista".

En pocas palabras, el eclecticismo de Mach y su propensión al idealismo son evidentes a los ojos de todo el mundo, excepto, tal vez, de los machistas rusos.

Capítulo IV. Los filósofos idealistas como compañeros de armas y sucesores del empiriocriticismo.

Hasta aquí hemos examinado el empiriocriticismo tomado por separado. Ahora debemos examinarlo en su desarrollo histórico, en su conexión y correlación con las otras direcciones filosóficas. Para ello colocamos en primer plano la actitud de Mach y Avenarius ante Kant.

1. La crítica hecha al kantismo desde la izquierda y desde la derecha.

Tanto Mach como Avenarius iniciaron su carrera filosófica en los años 70 del siglo pasado, cuando el grito de moda entre los catedráticos era: "¡Retornemos a Kant!"[51]. Ambos fundadores del empiriocriticismo partieron precisamente de Kant en su desarrollo filosófico. "Debo reconocer con la mayor gratitud -escribe Mach- que precisamente su idealismo crítico (el de Kant) fue el punto de partida de todo mi pensamiento crítico. Mas no me fue posible seguir siéndole fiel. No tardé en volver de nuevo a las ideas de Berkeley" y después "llegué a ideas afines a las de Hume... Hoy día también estimo que Berkeley y Hume son pensadores mucho más consecuentes que Kant" (*Análisis de las sensaciones*, pág. 292).

Así pues, Mach confiesa sin ambages que, tras de empezar por Kant, siguió la pauta de Berkeley y Hume. Veamos a Avenarius.

Avenarius hace notar ya en el prólogo a sus *Prolegómenos a la "Crítica de la experiencia pura"* (1876) que las palabras "*Crítica de la experiencia pura*" indican su actitud ante la *Crítica de la razón pura* de Kant "y, naturalmente, una actitud de antagonismo" frente a Kant (pág. IV, ed. de 1876). ¿En qué consiste, pues, ese antagonismo de Avenarius frente a Kant? En que, a juicio de Avenarius, Kant "depuró la experiencia" insuficientemente. De dicha "depuración de la experiencia" trata precisamente Avenarius en sus *Prolegómenos* (§§ 56, 72 y otros muchos). ¿De qué "depura" Avenarius la doctrina kantiana sobre la experiencia? En primer lugar, del apriorismo. "La cuestión -dice en el § 56- de saber si es preciso eliminar del contenido de la experiencia, como superfluas, las "nociones apriorísticas de la razón y crear de esa manera una *experiencia* pura por excelencia, es planteada aquí, que yo sepa, por primera vez". Ya hemos visto que Avenarius "depuró" de esta manera al kantismo del reconocimiento de la necesidad y de la causalidad.

En segundo lugar, depura al kantismo de la admisión de la sustancia (§ 95), es decir, de la cosa en sí que, según Avenarius, "no es dada en el material de la experiencia real, sino que es introducida en ella por el pensamiento".

No tardaremos en ver que esa definición que Avenarius ofrece de su pauta filosófica coincide por completo con la definición de Mach, no diferenciándose más que por lo rebuscado de las expresiones. Pero primero es menester advertir que Avenarius dice *todo lo contrario de la verdad* cuando afirma haber sido él quien planteó *por primera vez* en 1876 el problema de la "depuración de la experiencia", o sea, la depuración de la doctrina kantiana del apriorismo y de la admisión de la cosa en sí. En realidad, el desarrollo de la filosofía clásica alemana suscitó inmediatamente después de Kant una crítica del kantismo, precisamente *orientada en el sentido* en que la llevó Avenarius. Esa orientación está representada en la filosofía clásica alemana por Schulze-Enesidemo, partidario del agnosticismo de Hume, y por J. T. Fichte, partidario del berkelismo, es decir, del idealismo subjetivo. En 1792, Schulze-Enesidemo criticaba a Kant precisamente por haber admitido el apriorismo (op. cit., págs. 56, °141 y muchas otras) y la cosa en sí. Nosotros, escépticos o partidarios de Hume -decía Schulze-, rechazamos la cosa en sí porque rebasa "los límites de toda experiencia" (pág. 57). Impugnamos el *conocimiento objetivo* (pág. 25); negamos que el espacio y el tiempo existan realmente fuera de nosotros (pág. 100); rechazamos que en la experiencia exista necesidad (pág. 112), causalidad, fuerza, etc., (pág. 113). No se les puede atribuir "realidad fuera de nuestras representaciones" (pág. 114). Kant demuestra "dogmáticamente" el apriorismo, al afirmar que como no podemos pensar de otra manera, existe una ley apriorística del pensamiento. "En filosofía -responde Schulze a Kant- hace ya tiempo que era utilizado ese argumento para demostrar la naturaleza objetiva de lo que está fuera de nuestras representaciones" (pág. 141). Razonando así, se puede atribuir la causalidad a las cosas en sí

---

* Erich Becher. *Las concepciones filosóficas de Mach en la Revista Filosófica*, vol. XIV, 5, 1905, págs. 536, 546, 547, 548.

** E. Lucka. *Das Erkenntnisproblem una Machs "Analyse der Empfindungen" en Kantstudien*, t. VIII, 1903, pág. 400.

*** *Filosofía Sistemática*, Leipzig, 1907, pág. 131,

**** *Ensayos de Historia de la Filosifía*, t. IV, 9a ed., Berlín, 1903, pág. 250.

(pág. 142). "La experiencia jamás nos dice (*wir erfahren niemals*) que la acción ejercida sobre nosotros por las cosas objetivas crea representaciones" y Kant no ha probado de ningún modo que "ese algo situado fuera de nuestra razón deba ser reconocido como la cosa en sí, diferente de nuestra sensación (*Gemüt*). La sensación puede ser concebida como la base única de todo nuestro conocimiento" (pág. 265). La crítica kantiana de la razón pura "funda sus disquisiciones en la premisa de que todo conocimiento empieza por la acción de las cosas objetivas sobre nuestros órganos de los sentidos (*Gemüt*), y después ella misma pone en duda la verdad y la realidad de esa premisa" (pág. 266). Kant no ha refutado en nada al idealista Berkeley (págs. 268-272).

Por lo expuesto se ve que el humista Schulze rechaza la doctrina kantiana sobre la cosa en sí como una concesión inconsecuente hecha al materialismo, es decir, al aserto "dogmático" de que la realidad objetiva nos es dada en la sensación o, en otros términos, de que nuestras representaciones son engendradas por la acción de las cosas objetivas: (independientes de nuestra conciencia) sobre nuestros órganos de los sentidos. El agnóstico Schulze reprocha al agnóstico Kant que la admisión de la cosa en sí está en contradicción con el agnosticismo y lleva al materialismo. El idealista subjetivo Fichte critica asimismo a Kant -con mayor dureza todavía-, diciendo que la admisión por Kant de la cosa en sí, independiente de nuestro *Yo*, es "*realismo*" (Obras, I, pág. 483) y que Kant hace "con insuficiente claridad" la distinción entre el "realismo" y el "idealismo". Fichte considera que, al admitir la cosa en sí como "base de la realidad objetiva" (pág. 480), Kant y los kantianos incurren en una inconsecuencia flagrante, entrando así en contradicción con el idealismo crítico. "Según vosotros -exclamaba Fichte, dirigiéndose a los comentadores realistas de Kant- la ballena reposa sobre la Tierra, y la Tierra sobre la ballena. ¡Vuestra cosa en sí, que no es más que un pensamiento, obra sobre nuestro *Yo*!" (pág. 483).

Así pues, Avenarius se equivocaba de medio a medio al imaginar que era él quien emprendía "por primera vez" la "depuración de la experiencia" kantiana del apriorismo y de la cosa en sí y que creaba así una "nueva" dirección en filosofía. En realidad, continuó *la vieja* pauta de Hume y Berkeley, de Schulze-Enesidemo y J. T. Fichte. Avenarius se imaginaba "depurar la experiencia" en general. En realidad, no hacía más que *depurar el agnosticismo de kantismo*. No luchaba contra el agnosticismo de Kant (el agnosticismo es la negación de la realidad objetiva que nos es dada en la sensación), sino *a favor de un agnosticismo más puro*, a favor de la eliminación de lo que Kant admitía en contradicción con el agnosticismo: que existe la cosa en sí, aunque incognoscible, de la esfera del pensamiento, perteneciente al trasmundo, y que existen la necesidad y la causalidad, aunque apriorísticas, dadas en el pensamiento y no en la realidad objetiva. Impugnó a Kant no *desde la izquierda*, como lo impugnaron los materialistas, sino *desde la derecha*, como lo hicieron los escépticos y los idealistas. Se imaginaba que avanzaba, pero en realidad retrocedía, iba hacía aquel programa de crítica de Kant que Kuno Fischer, hablando de Schulze-Enesidemo, definió con tino del siguiente modo: "La crítica de la razón pura, restada la razón pura" (es decir, sin el apriorismo), "es escepticismo. La crítica de la razón pura, restada la cosa en sí, es idealismo berkeliano" (*Historia de la Filosofía Moderna*, ed. alemana, 1869, t. V, pág. 115).

Llegamos aquí a uno de los más curiosos episodios de toda nuestra "machiada", de toda la campaña de los machistas rusos contra Engels y Marx. El novísimo descubrimiento de Bogdánov, Bazárov, Yushkévich y Valentínov, descubrimiento que proclaman en todos los tonos, es el de que Plejánov hace "un intento malhadado de conciliar a Engels y Kant por medio de una cosa en sí ligeramente cognoscible, obra del compromiso" (*Ensayos*, pág. 67 y muchas otras). Ese descubrimiento de nuestros machistas pone de manifiesto ante nosotros un abismo verdaderamente insondable de la más escandalosa confusión, de la más monstruosa incomprensión tanto de Kant como de todo el curso del desarrollo de la filosofía clásica alemana.

El rasgo fundamental de la filosofía de Kant es que concilia el materialismo con el idealismo, sella un compromiso entre éste y aquél, compagina en un sistema único direcciones filosóficas heterogéneas, opuestas. Cuando Kant admite que a nuestras representaciones corresponde algo existente fuera de nosotros, cierta cosa en sí, entonces Kant es materialista. Cuando declara incognoscible, transcendente, ultraterrenal esta cosa en sí, Kant habla como idealista. Al admitir como único origen de nuestros conocimientos la experiencia, las sensaciones, Kant orienta su filosofía por la pauta del sensualismo, y, a través del sensualismo, bajo ciertas condiciones, por la pauta del materialismo. Al admitir el apriorismo del espacio, del tiempo, de la causalidad, etc., Kant orienta su filosofía hacia el idealismo. Esta indecisión de Kant le ha valido ser combatido sin piedad tanto por los materialistas consecuentes como por los idealistas consecuentes (así como también por los agnósticos "puros", los humistas). Los materialistas imputan a Kant su idealismo, refutan los rasgos idealistas de su sistema, demuestran la cognoscibilidad, la terrenalidad de la cosa en sí, la falta de una diferencia de principio entre dicha cosa en sí y el fenómeno, la necesidad de deducir la causalidad, etc., no de las leyes apriorísticas del pensamiento, sino de la realidad objetiva. Los agnósticos y los idealistas le inculpan la

admisión de la cosa en sí como una concesión al materialismo, al "realismo" o al "realismo ingenuo"; además, los agnósticos rechazan no solamente la cosa en sí, sino también el apriorismo, y los idealistas exigen deducir consecuentemente del pensamiento puro no sólo las formas apriorísticas de la contemplación, sino todo el universo en general (extendiendo el pensamiento del hombre hasta el *Yo* abstracto o hasta "la idea absoluto", o hasta *la voluntad* universal, etc., etc.). y he aquí que nuestros machistas, "sin darse cuenta" de que han tomado por maestros a los que criticaban a Kant desde el punto de vista del escepticismo y del idealismo, se ponen a rasgarse los hábitos y tomar la ceniza cuando ven aparecer a gentes monstruosas que critican a Kant *desde un punto de vista diametralmente opuesto*, que repudian en el sistema de Kant los más insignificantes elementos de agnosticismo (de escepticismo) e idealismo y que demuestran que la cosa en sí es objetivamente real, perfectamente cognoscible, terrenal, que en principio no difiere en nada del fenómeno, se transforma en fenómeno a cada paso del desarrollo de la conciencia individual del hombre y de la conciencia colectiva de la humanidad. ¡Auxilio! -gritan-, ¡eso es una mezcla ilícita de materialismo y kantismo!

Cuando leo los asertos de nuestros machistas de que ellos critican a Kant de forma mucho más consecuente y resuelta que ciertos materialistas anticuados, me parece siempre que Purishkévich se ha introducido entre nosotros y exclama: ¡He criticado a los demócratas-constitucionalistas[52] con mucha más consecuencia y resolución que ustedes, señores marxistas! Sin duda, señor Purishkévich, los políticos consecuentes pueden criticar a los demócratas-constitucionalistas y los criticarán siempre desde puntos de vista diametralmente opuestos; pero sería preciso, sin embargo, no olvidar que ustedes han criticado a los demócratas-constitucionalistas porque son demasiado demócratas, mientras que nosotros los hemos criticado porque no son bastante demócratas. Los machistas critican a Kant porque es *demasiado* materialista, y nosotros lo criticamos porque *no es bastante materialista*. Los machistas critican a Kant desde la derecha, y nosotros desde la izquierda.

El humista Schulze y el idealista subjetivo Fichte son, en la historia de la filosofía clásica alemana, muestras de la crítica del primer género. Como ya hemos visto, se esfuerzan por eliminar los elementos "realistas" del kantismo. Y lo mismo que el propio Kant fue criticado por Schulze y Fichte, los neokantianos alemanes de la segunda mitad del siglo XIX lo han sido por los empiriocriticistas humistas y por los idealistas subjetivos de la escuela de la inmanencia. Se ha visto reaparecer la misma pauta de Hume y Berkeley con su vocabulario ligeramente renovado. Mach y Avenarius han reprochado a Kant, no porque éste considere la cosa en sí de manera insuficientemente real, insuficientemente materialista, sino porque *admite* su existencia; no porque renuncie a deducir de la realidad objetiva la causalidad y la necesidad de la naturaleza, sino porque admite una causalidad y una necesidad cualquiera (salvo, quizá, la causalidad y la necesidad puramente "lógicas"). Los inmanentistas han marchado al paso con los empiriocriticistas, criticando a Kant también desde el punto de vista de las doctrinas de Hume y Berkeley. Por ejemplo, Leclair en 1879, en la misma obra en que hacía el elogio de Mach como filósofo notable, reprochaba a Kant por su "inconsecuencia y su connivencia con el realismo", qué se manifestaban en el concepto de la "*cosa en sí*", ese "residuo nominal del realismo vulgar" (*Der Real, der mod. Nat. etc.*, pág. 9[*]). "Para que hiciera más mella", Leclair llamaba al materialismo realismo vulgar. "A nuestro juicio -escribía Leclair-, deben ser eliminas todas las partes integrantes de la teoría kantiana que tiendan al "realismo vulgaris", como una inconsecuencia y un producto híbrido (*zwitterhaft*) desde el punto de vista del idealismo" (pág. 41). "Las inconsecuencias y las contradicciones" en la doctrina de Kant provienen "de la amalgama (*Verquikkung*) del criticismo idealista y de los vestigios no superados de la dogmática realista" (pág. 170). Leclair llama dogmática realista al materialismo.

Otro inmanentista, Juan Rehmke, ha reprochado a Kant que, con la cosa en sí, *se separa*, *a la manera realista*, de Berkeley (Johannes Rehmke. El mundo como percepción y concepto, Berlín, 1880, S. 9). "La actividad filosófica de Kant tuvo, en el fondo, un carácter polémico: por medio de la cosa en sí, dirigió su filosofía contra el racionalismo alemán" (es decir, contra el viejo fideísmo del siglo XVIII), "y por medio de la contemplación pura, contra el empirismo inglés" (pág. 25). "*Yo* compararía la cosa en sí de Kant con una trampa móvil colocada sobre un foso: la cosita tiene un aspecto inocente, creemos estar seguros, pero así que hemos puesto el pie en ella, rodamos súbitamente a la sima del *mundo en sí*" (pág. 27). ¡He ahí el porqué de la animadversión que Kant inspira a los compañeros de armas de Mach y Avenarius, a los inmanentistas: Kant se acerca en determinados aspectos a la "sima" del materialismo!

Veamos ahora unos cuantos ejemplos de la crítica hecha a Kant desde la izquierda. Feuerbach recrimina a Kant no por su "realismo", sino por su *idealismo*, calificando su sistema de "idealismo fundado en el empirismo" (Obras, II, pág. 296).

He aquí un razonamiento importantísimo de Feuerbach sobre Kant. "Kant dice: "Si conceptuamos que los objetos de nuestros sentidos son simples manifestaciones -es decir, como se debe conceptuar-,

[*] El realismo de las Ciencias Naturales modernas a la luz de la crítica del conocimiento hecha por Berkeley y Kant, pág. 9. (*N. de la Edit.*)

reconoceremos con ello mismo que la cosa en sí constituye la base de las manifestaciones, aunque no sepamos qué es en sí misma ni conozcamos de ella más que sus manifestaciones, o sea, el modo que este algo desconocido tiene de influir (*affiziert*) en nuestros sentidos. Por consiguiente, nuestra razón, por lo mismo que admite el ser de las manifestaciones, reconoce también el ser de las cosas en sí, y podemos decir, por lo tanto, que no solamente es lícito, sino que hasta es necesario imaginarse sustancias que constituyen la base de las manifestaciones, esto es, que no son más que sustancias mentales"..." Una vez elegido este pasaje de Kant; donde la cosa en sí está conceptuada simplemente como una cosa mental, como una sustancia mental y no como una realidad, Feuerbach concentra ahí toda su crítica. "...Por consiguiente - dice él- los objetos de los sentidos, los objetos de la experiencia son para la razón sólo manifestaciones y no una verdad..." "¡Las sustancias mentales, entérense bien, no son para la razón objetos reales! La filosofía kantiana es la contradicción entre el sujeto y el objeto, entre la sustancia y la existencia, entre el pensar y el ser. La sustancia es atribuida aquí a la mente; la existencia, a los sentidos. La existencia sin sustancia" (es decir, la existencia de las manifestaciones sin realidad objetiva) "es un simple fenómeno, cosas sensibles; la sustancia sin existencia constituye las sustancias mentales, *los noumenos*; se las puede y debe imaginar, pero les falta la existencia -a lo menos para nosotros-, les falta la objetividad; son cosas en sí, cosas verdaderas, pero no son cosas reales... ¡Qué contradicción: separar la verdad de la realidad, la realidad de la verdad!" (Obras, t. II, págs. 302-303). Feuerbach no reprocha a Kant por admitir las cosas en sí, sino porque no admite su efectividad, es decir, su realidad objetiva, porque las conceptúa de simple pensamiento, de "sustancias mentales" y no de "sustancias dotadas de existencia", es decir, reales, existentes en efecto. Feuerbach reprocha a Kant por apartarse del materialismo.

"La filosofía de Kant es una contradicción -escribió Feuerbach el 26 de marzo de 1858 a Bolin-, lleva con fatal necesidad al idealismo de Fichte o al sensualismo"; la primera conclusión "pertenece al pasado"; la segunda, "al presente y al futuro" (Grün, op. cit. II, pág. 49). Ya hemos visto que Feuerbach defiende el sensualismo objetivo, o sea, el materialismo. El nuevo viraje que va desde Kant al agnosticismo y al idealismo, a Hume y Berkeley, es, sin duda alguna, *reaccionario*, aun desde el punto de vista de Feuerbach. Y Albrecht Rau, ferviente adepto de Feuerbach que ha heredado de él tanto los méritos como los defectos, defectos que Marx y Engels superaron, ha criticado a Kant enteramente en el espíritu de su maestro: "La filosofía de Kant es una anfibología (ambigüedad); es al mismo tiempo materialismo e idealismo, y en esa doble naturaleza está la clave de su esencia. En calidad de materialista o de empírico, Kant no puede menos de reconocer existencia (*Wesenheit*) a los objetos exteriores a nosotros. Pero en calidad de idealista no ha podido desechar el prejuicio de que el alma es algo absolutamente diferente de las cosas sensibles. Existen, pues, cosas reales y el espíritu humano que las percibe. ¿Pero de qué forma se aproxima ese espíritu a cosas absolutamente diferentes de él? Kant responde con esta argucia: el espíritu posee ciertos conocimientos a priori, gracias a los cuales las cosas deben aparecérsele tales como se le aparecen. Por consiguiente, es obra nuestra concebir las cosas tal como las concebimos. Porque el espíritu que está en nosotros no es otra cosa que el espíritu de Dios, y lo mismo que Dios creó el mundo de la nada, el espíritu del hombre crea de las cosas algo que no son estas cosas mismas. Así garantiza Kant a las cosas reales su existencia en tanto que "cosas en sí". Kant no puede prescindir del alma, pues la inmortalidad es para él un postulado moral. "La "cosa en sí", señores -dice Rau, dirigiéndose a los neokantianos en general y al confusionista A. Lange, falsificador de la *Historia del Materialismo*, en particular-, es lo que separa el idealismo de Kant del idealismo de Berkeley: es el puente que se tiende entre el idealismo y el materialismo. Esta es la crítica que yo hago a la filosofía de Kant; y que la refute quien pueda... Para el materialista, la distinción entre los conocimientos a priori y la "cosa en sí" huelga por completo: el materialista no interrumpe en ningún lado la continuidad de la naturaleza, no estima que la materia y el espíritu sean cosas cardinalmente distintas entre sí, sino sólo dos aspectos de una misma cosa, y, por consiguiente, no tiene la menor necesidad de recurrir a ningún truco especial para aproximar el espíritu a las cosas"*.

Además, como hemos visto, Engels reprocha a Kant por ser agnóstico y no porque se aparte del agnosticismo consecuente. Lafargue, discípulo de Engels, polemizaba así en 1900 contra los kantianos (en cuyo número se contaba entonces Carlos Rappoport):

"...A principios del siglo XIX, nuestra burguesía, después de acabar su obra de demolición revolucionaria, fue renegando de su filosofía volteriana; se volvía a poner de moda el catolicismo, que Chateaubriand; maestro de acicalar, pintarrajeaba (*peinturlurait*) con tintes románticos, y Sebastián Mercier importaba el idealismo de Kant para dar el golpe de gracia al materialismo de los enciclopedistas, cuyos propagandistas habían sido guillotinados ya por Robespierre.

"Al final del siglo XIX, que llevará en la historia el nombre de siglo de la burguesía, los intelectuales intentaban aniquilar el materialismo de Marx y

* Albrecht Rau. La filosofía de Ludwig Feuerbach, las Ciencias Naturales y la crítica filosófica modernas, Leipzig, 1882, págs. 87-89.

Engels por medio de la filosofía kantiana. Este movimiento reaccionario comenzó en Alemania, dicho sea sin que se disgusten nuestros socialistas-integralistas, que querrían adjudicar todo el honor a Malon, su líder. En realidad, Malon pasó la escuela de Höchberg, Bernstein y otros discípulos de Dühring, que reformaron el marxismo en Zúrich". (Lafargue alude aquí a cierto movimiento ideológico que se produjo en el seno del socialismo alemán en la segunda mitad de la década del 70 del siglo pasado[53].) "Es de esperar ver también que Jaurès, Fournière y nuestros intelectuales nos sirvan a Kant, cuando se familiaricen con su terminología... Rappoport se equivoca cuando afirma que, para Marx, "hay identidad entre la idea y la realidad". Ante todo, no nos servimos nunca de esa fraseología metafísica. Una idea es tan real como el objeto del que es el reflejo cerebral... A fin de recrear un poco a los camaradas que deben ponerse al corriente de la filosofía burguesa, voy a exponerles en qué consiste ese famoso problema que tanto ha preocupado a los cerebros espiritualistas...

"Un obrero que come longaniza y recibe cinco francos por una jornada de trabajo sabe muy bien que le roba el patrono y que se nutre de carne de cerdo; sabe que el patrono es un ladrón y que la longaniza es sabrosa y nutritiva para el cuerpo. Pero el sofista burgués, tanto da que se llame Pirrón como Hume o Kant, dice: ¡Nada de eso! La opinión del obrero sobre estas cosas es su opinión personal, subjetiva por tanto; podría, naturalmente, con la misma razón creer que el patrono es su bienhechor y que la longaniza es de cuero picado, puesto que no puede conocer *la cosa en sí*...

"El problema está mal planteado, y en eso estriba toda la dificultad... El hombre, para conocer un objeto, debe comprobar primero si no le engañan sus sentidos... Los químicos han ido aún más lejos, han penetrado en los cuerpos, los han analizado, los han descompuesto en sus elementos y luego han hecho la operación inversa, es decir, su síntesis, recomponiéndolos con sus elementos: desde el momento que el hombre está en condiciones de producir con tales elementos cosas para su uso, puede, como dice Engels, pensar que conoce *las cosas en sí*. El Dios de los cristianos, si existiese y si hubiese creado el universo, no podría hacer más"*.

Nos hemos permitido reproducir esta larga cita con objeto de mostrar cómo Lafargue comprendía a Engels y cómo criticaba a Kant desde la izquierda, no por los rasgos del kantismo que lo distinguen del humismo, sino por los rasgos que son comunes a Kant y Hume; no por la admisión de la cosa en sí, sino por la concepción insuficientemente materialista de ésta.

Finalmente, C. Kautsky también critica en su *Ética* a Kant desde un punto de vista diametralmente opuesto al de Hume y Berkeley. "El hecho de que yo vea lo verde, lo rojo, lo blanco, se explica por las particularidades de mi facultad visual -escribe contra la gnoseología de Kant-. Pero el hecho de que lo verde sea distinto de lo rojo, atestigua algo que está fuera de mí, la diferencia real entre las cosas... Las relaciones y diferencias de las mismas cosas, que me son indicadas por las diferentes representaciones en el espacio y en el tiempo..., son relaciones y diferencias reales del mundo exterior; no dependen del carácter de mi facultad de conocer... si esto fuese así" (si la doctrina de Kant sobre la idealidad del tiempo y el espacio fuera cierta) "no podríamos saber nada del mundo exterior a nosotros, ni siquiera podríamos saber que existe" (págs. 33-34 de la trad. rusa).

Así pues, *toda la escuela* de Fuerbach, Marx y Engels ha ido de Kant a la izquierda, a la negación completa de todo idealismo y de todo agnosticismo. Y nuestros machistas han ido en la dirección *reaccionaria* en filosofía, han seguido a Mach y Avenarius, que criticaron a Kant desde el punto de vista de Hume y Berkeley. Naturalmente, cualquier ciudadano y, sobre todo, cualquier intelectual tienen el sagrado derecho de seguir al reaccionario en la ideología que quiera. Pero si unos hombres que han roto de modo radical con los propios *fundamentos del marxismo* en filosofía se ponen luego a torcer las cosas, a embrollarlas, a andarse con rodeos y asegurar que ellos "también" son marxistas en filosofía, que están "casi" de acuerdo con Marx y no han hecho más que "completarlo" un poquitín, eso es ya un espectáculo desagradable por completo.

2. De cómo se ha burlado el "empiriosimbolista" Yushkévich del "empiriocriticista" Chernov.

"Por cierto -escribe el señor P. Yushkévich-, da risa ver cómo el señor Chernov quiere hacer del positivista agnóstico, comtiano y spenceriano Mijailovski el precursor de Mach y Avenarius" (op. cit., pág. 73).

Lo que da risa de eso es, ante todo, la asombrosa ignorancia del señor Yushkévich. Como todos los Sénecas, disimula esa ignorancia con una retahíla de doctas palabras y nombres. La frase citada se halla en el parágrafo consagrado a la actitud de la doctrina de Mach ante el marxismo. Y el señor Yushkévich, al hablar de ello, desconoce que para Engels (como para cualquier materialista) tanto los partidarios de la pauta de Hume como los partidarios de la pauta de Kant son igualmente agnósticos. Por lo tanto, oponer el agnosticismo en general al machismo cuando el mismo Mach se confiesa partidario de Hume, es sencillamente dar prueba de crasa ignorancia en materia de filosofía. Las palabras "positivismo agnóstico" son igualmente absurdas, ya que los partidarios de Hume se llaman precisamente

* Paul Lafargue. El materialismo de Marx y el idealismo de Kant en Le Socialiste [54] del 25 de febrero de 1900.

positivistas. El señor Yushkévich, que ha tomado a Petzoldt por maestro, debiera saber que Petzoldt incluye sin rodeos el empiriocriticismo en el positivismo. Por último, es asimismo absurdo traer a colación los nombres de Augusto Comte y Heriberto Spencer, dado que el marxismo repudia no lo que distingue a un positivista de otro; sino lo que ambos tienen de común, lo que hace positivista a un filósofo, a diferencia del materialista.

Nuestro Séneca ha tenido necesidad de toda esta retahíla de palabras para "atolondrar" al lector, para aturdirlo con su altisonancia, desviar su atención *del fondo del asunto* y atraerla a bagatelas. Y el fondo del asunto consiste en la divergencia cardinal entre el materialismo y la vasta corriente del positivismo, *dentro* de la cual se encuentran Comte, Spencer, Mijailovski, una serie de neokantianos y Mach y Avenarius. Y ese fondo del asunto es el que expuso Engels con la mayor claridad en su *Ludwig Feuerbach*, cuando catalogó a todos los kantianos y humistas de aquella época (es decir de los años 80 del siglo pasado) entre los ruines eclécticos, cicateros (*Flohknacker*, literalmente: matapulgas)[55], etc. Nuestros Sénecas no han querido pensar a quién pueden y a quién deben aplicarse esas referencias. Y como no saben pensar, haremos una comparación edificante. Al hablar en 1888 y en 1892 de los kantianos y los humistas en general, Engels no citaba *ningún* nombre[56]. El único libro que citó Engels es el de Starcke sobre Feuerbach, que Engels analizó. "Starcke -dice Engels- se impone grandes esfuerzos para defender a Feuerbach contra los ataques y los dogmas de los auxiliares de cátedra que hoy alborotan en Alemania con el nombre de filósofos. Indudablemente, para quienes se interesen por estos epígonos de la filosofía clásica alemana, la defensa es importante; al propio Starcke pudo parecerle necesaria. Pero nosotros haremos gracia de ella al lector" (*Ludwig Feuerbach*, pág. 25[57]).

Engels quería "hacer gracia de ella al lector", o sea, quitar a los socialdemócratas el gusto de conocer a los epígonos charlatanes que se denominan filósofos a sí mismos. Pero ¿quiénes son estos epígonos?

Abrimos el libro de Starcke (C. N. Starcke. *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, 1885) y leemos las incesantes invocaciones a los partidarios de *Hume* y *Kant*. Starcke deja a Feuerbach fuera de estas dos pautas y cita a *Riehl*, *Windelband* y *Lange* (págs. 3, 18-19, 127 y siguientes del libro de Starcke).

Abrimos el libro de Avenarius *Concepción humana del mundo*, editado en 1891, y leemos en la página 120 de la primera edición alemana: "El resultado final de nuestro análisis se halla en concordancia -aunque no absoluta (*durchgehend*), según los diferentes puntos de vista- con el resultado a que han llegado otros investigadores, como, por ejemplo, *Laas*, *Mach*, *Riehl*, *Wundt*. Compárese también con *Schopenhauer*".

¿De quién se ha burlado nuestro Séneca Yushkévich?

Avenarius no tiene la menor duda de su afinidad de principio -no en una cuestión particular, sino en la del "resultado final" del empiriocriticismo- con los *kantianos* Riehl y Laas y con el *idealista* Wundt. Menciona a Mach entre dos kantianos. Y en efecto, ¿acaso no son todos de una misma ralea, cuando Riehl y Laas retocan a Kant para que se parezca a Hume, y Mach y Avenarius retocan a Hume para que se parezca a Berkeley?

¿Qué tiene de extraño que Engels haya querido "hacer" a los obreros alemanes "gracia" de conocer, evitarles el conocer de cerca a toda esa ralea de auxiliares de cátedra "matapulgas"?

Engels sabía compadecerse de los obreros alemanes; los Sénecas rusos no tienen compasión del lector ruso.

Es de notar que la unión, ecléctica en el fondo, de Kant con Hume o de Hume con Berkeley es posible, por decirlo así, en proporciones diferentes, recargando ya uno ya otro elemento de la mezcla. Antes hemos visto, por ejemplo, que el único que abiertamente se declara a sí mismo y declara a Mach solipsista (es decir, berkeliano consecuente) es el machista H. Kleinpeter. Numerosos discípulos y partidarios de Mach y Avenarius, como Petzoldt, Willy, Pearson, el empiriocriticista ruso Lesévich, el francés Enrique Delacroix* y otros subrayan, por el contrario, la afinidad de las concepciones de Mach y Avenarius con el humismo. Citemos el ejemplo de un sabio de singular renombre, que unió así mismo en filosofía, a Hume con Berkeley, pero recargando los elementos materialistas de dicha mezcla. Se trata del célebre naturalista inglés T. Huxley, quien puso en circulación el término "agnóstico" y a quien aludía Engels, sin duda, en primer lugar y más que a otro cuando hablaba del agnosticismo inglés. Engels calificó en 1892 de "materialistas vergonzantes"[58] a ese tipo de agnósticos. El espiritualista inglés Jacobo Ward, que en su libro *Naturalismo y Agnosticismo* ataca principalmente al "líder científico del agnosticismo", Huxley (vol. II, pág. 229), confirma en estos términos la apreciación de Engels: "En el caso de Huxley, la tendencia a conceder la primacía al aspecto físico "a la serie de elementos", según Mach), es con frecuencia tan pronunciada que difícilmente puede ser denominada paralelismo. A pesar de que Huxley repudia con extraordinaria vehemencia el epíteto de materialista como una afrenta a su agnosticismo sin tacha, conozco a pocos escritores modernos que lo merezcan más que él" (vol. II, págs. 30-31). Jacobo Ward cita en apoyo de

* *Bibliothèque du congres international de philosophie*, vol. IV. Henri Delacroix. *David Hume et la philosophie critique*. El autor clasifica entre los partidarios de Hume a Avenarius y a los inmanentistas en Alemania, a C. Renouvér y su escuela (de los "neocriticistas") en Francia.

su opinión estas declaraciones de Huxley: "Quienquiera que conozca la historia de la ciencia convendrá en que su progreso significó en todo tiempo y significa hoy más que nunca la extensión del dominio de lo que llamamos materia y causalidad, y la correspondiente desaparición gradual de lo que llamamos espíritu y espontaneidad de todos los dominios del pensamiento humano". O bien: "Poco importa que expresemos los fenómenos de la materia en los términos del espíritu o los fenómenos del espíritu en los términos de la materia: una y otra fórmula contienen cierta verdad relativa" ("complejos relativamente estables de elementos", según Mach). "Pero desde el punto de vista del progreso de la ciencia es preferible en todos los sentidos la terminología materialista, pues relaciona el pensamiento con los demás fenómenos del universo..., mientras que terminología contraria o espiritualista carece en extremo de contenido (*utterly barren*) y no conduce a nada más que a la oscuridad y a la confusión... Por lo tanto, pocas dudas pueden caber de que cuanto más avance la ciencia, con tanta mayor extensión y consecuencia serán representados por fórmulas o símbolos materialistas todos los fenómenos de la naturaleza" (vol. I, págs. 17-19).

Así razonaba el "materialista vergonzante" Huxley, que en modo alguno quería admitir el materialismo por ser una "metafísica" que rebasaba ilícitamente el límite de los "grupos de sensaciones". Y el mismo Huxley escribía: "Si me viese obligado a elegir entre el materialismo absoluto y el idealismo absoluto, forzoso me sería optar por este último"... "Lo único que conocemos con certeza es la existencia del mundo espiritual" (J. Ward, op. cit., vol. II, pág. 216).

La filosofía de Huxley es también, como la filosofía de Mach, una mezcla de humismo y berkelismo. Pero las invectivas a la manera de Berkeley son casuales en Huxley, y su agnosticismo es la hoja de parra de su materialismo. La "coloración" de la mezcla es diferente en Mach, y el espiritualista Ward, que con tan fiera saña combate a Huxley, trata con enternecedor afecto a Mach y a Avenarius.

3. Los inmanentistas como compañeros de armas de Mach y Avenarius.

Al hablar del empiriocriticismo, no hemos podido evitar muchas veces aludir a los filósofos de la llamada escuela de la inmanencia, cuyos principales representantes son Schuppe, Leclair, Rehmke y Schubert-Soldern. Es necesario examinar ahora la actitud del empiriocriticismo ante los inmanentistas y la esencia de la filosofía propugnada por estos últimos.

Mach escribía en 1902: "....En la actualidad veo que toda una serie de filósofos: positivistas, empiriocriticistas, partidarios de la filosofía de la inmanencia, así como algunos naturalistas, muy pocos, han empezado a trazar, sin saber nada unos de otros, nuevos derroteros que, a pesar de todas las diferencias individuales, casi convergen en un punto" (*Análisis de las sensaciones*, pág. 9). Primero, es preciso hacer notar aquí la confesión, veraz como nunca, de Mach de que son muy pocos los naturalistas que profesan la filosofía presuntamente "moderna", pero en realidad muy vieja, de Hume y Berkeley. Segundo, es de extraordinaria importancia la opinión de Mach de que esta filosofía "moderna" constituye una extensa corriente en la que los inmanentistas figuran a la par con los empiriocriticistas y los positivistas. "Así pues, se vislumbra -repite Mach en el prólogo a la traducción rusa del *Análisis de las sensaciones* (1906)- un movimiento común"... (pág. 4). "Estoy -dice Mach en otro pasaje- muy cerca de los adeptos de la filosofía de la inmanencia... No he encontrado nada en ese libro (*Ensayo de la teoría del conocimiento y de la lógica*, por Schuppe) que yo no suscribiera de buen grado haciendo, a lo sumo, modificaciones insignificantes" (pág. 46). A juicio de Mach, Schubert-Soldern también sigue "derroteros muy cercanos" al suyo (pág. 4), y hasta dedica a Guillermo Schuppe su última obra filosófica, *Conocimiento y Error*, que es, por decirlo así, su obra de resumen.

Avenarius, el otro fundador del empiriocriticismo, escribía en 1894 que se "congratula" y "anima" con la simpatía de Schuppe por el empiriocriticismo y que la "diferencia" entre Schuppe y él "no es quizá más que temporal" (*Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica*, 1894, año 18, fascículo 1, pág. 29.). Finalmente, J. Petzoldt, cuya doctrina es para V. Lesévich la última palabra del empiriocriticismo, *erige sin rodeos en líderes de la "moderna" dirección* precisamente a *la trinidad* de Schuppe, Mach y Avenarius (*Introducción a la filosofía de la experiencia pura*, t. II, 1904, pág. 295, y *El problema del mundo desde el punto de vista positivista*, 1906, págs. V y 146). Al mismo tiempo, Petzoldt se alza resueltamente contra R. Willy (*Einf*., II, 321), que es tal vez el único machista notable que se sonroja de su afinidad con Schuppe e intenta deslindarse por principio de este último, lo que le ha valido una reprimenda de su querido maestro Avenarius. Avenarius escribió las precitadas palabras sobre Schuppe en su nota al artículo de Willy contra Schuppe, agregando que la crítica de Willy "resultó, quizás, más dura de lo que era necesario" (*Viertlfschr. f. w. Ph*. año 18. 1894, pág. 29; aquí está inserto también el artículo de Willy contra Schuppe).

Conocida ya la opinión de los empiriocriticistas sobre los inmanentistas, veamos ahora la de éstos sobre los empiriocriticistas. Ya hemos citado la de Leclair, que data de 1879. Schubert-Soldern exteriorizó sin rodeos en 1882 su "acuerdo" "en parte con Fichte, el mayor" (se trata del célebre representante del idealismo subjetivo, Juan Teófilo

Fichte, cuyo hijo fue tan mal filósofo como el de José Dietzgen), así como “con Schuppe, Leclair, *Avenarius* y, en parte, con Rehmke”, y citó con especial complacencia a *Mach* (Historia y raíz de la ley de la conservación del trabajo) en contra de la “metafísica de la Historia Natural”[*], como llaman en Alemania todos los auxiliares de cátedra y catedráticos reaccionarios al materialismo de la Historia Natural. En 1893, después de haber aparecido la *Concepción humana del mundo* de Avenarius, Schuppe aplaudió esta obra en una *Carta abierta a R. Avenarius*, calificándola de “confirmación del realismo ingenuo”, defendido, según él dice, por el mismo Schuppe también. “Mi concepción del pensar -escribía Schuppe- concuerda perfectamente con su (de Avenarius) “experiencia pura”[***]. Más tarde, en 1896, haciendo Schubert-Soldern el balance de la “dirección metodológica en filosofía” que le sirve de “apoyo”, remonta su genealogía a Berkeley y Hume, pasando por *Lange* (“el comienzo de nuestra dirección en Alemania data, propiamente, de Lange”) y luego por Laas, Schuppe y Cía., *Avenarius y Mach, Riehl* entre los neokantianos, Carlos Renouvier entre los franceses, etc.[***] Por último, en la *Introducción* programática, publicada en el primer número del órgano filosófico especial de la escuela de la inmanencia, junto a una declaración de guerra al materialismo y de muestras de simpatía a Carlos Renouvier, leemos: “Hasta entre los mismos naturalistas se oyen voces aisladas que se alzan contra la creciente presunción de sus colegas y contra el espíritu antifilosófico que se ha apoderado de las Ciencias Naturales. Tal es, por ejemplo, el físico Mach... Fuerzas frescas entran por doquier en movimiento y operan para destruir la fe ciega en la infalibilidad de las Ciencias Naturales; y otra vez comienzan a buscar nuevos caminos a las honduras de lo arcano, a buscar una entrada mejor al habitáculo de la verdad”[*****].

Dos palabras sobre C. Renouvier. Encabeza la escuela de los llamados neocriticistas, influyente y extendida en Francia. Su filosofía teórica es una combinación del fenomenismo de Hume y del apriorismo de Kant. Rechaza categóricamente la cosa en sí. Declara apriorísticas la concatenación de los fenómenos, el orden y la ley, escribe la ley con mayúscula y la convierte en base de la religión. El clero católico está encantado con esta filosofía. El machista Willy califica a Renouvier con indignación de “segundo apóstol Pablo”, “oscurantista de alta escuela”, “casuístico predicador del libre albedrío” (Gegen die Schulweisheit (*Contra la sabiduría escolar*), pág. 129). Y esos correligionarios de los inmanentistas *acogen con ardor* la filosofía de Mach. Cuando apareció la traducción francesa de su *Mecánica*, el órgano de los “neocriticistas” *L'Année Philosophique*[6O] (*El Año Filosófico*), editado por Pillon, colaborador y discípulo de Renouvier, decía: “Es inútil recalcar hasta qué punto concuerda la ciencia positiva del señor Mach con el idealismo neocriticista en esta crítica de la sustancia, de la cosa, de la cosa en sí” (tomo 15, 1904, pág. 179).

En cuanto a los machistas rusos, todos ellos se avergüenzan de su parentesco con los inmanentistas; naturalmente, no se podía esperar otra cosa de personas que no han seguido de modo deliberado el camino de Struve, Ménshikov y Cía. Sólo Bazárov llama “realistas” “a ciertos representantes de la escuela de la inmanencia”[*****]. Bogdánov declara brevemente (*y de hecho yerra*) que la “escuela de la inmanencia no es más que una forma intermedia entre el kantismo y el empiriocriticismo” (*Empiriomonismo* t. III, pág. XXII). V. Chernov escribe-: “En general, los inmanentistas no se acercan al positivismo más que por un aspecto de su teoría, pues en los demás van mucho más allá de la doctrina positivista” (“*Estudios filosóficos y sociológicos*”, pág. 37). Valentínov afirma que “la escuela de la inmanencia ha dado a estas concepciones (las de Mach) una forma inadecuada y se ha metido en el callejón sin salida del solipsismo” (op. cit., pág. 149). Como ven, aquí hay para todos los gustos: constitución, esturión en salsa picante, realismo y solipsismo. Nuestros machistas temen decir explícita y claramente la verdad sobre los inmanentistas.

Y la verdad es que los inmanentitas son reaccionarios de lo más acérrimos, apóstoles declarados del fideísmo, íntegros en su oscurantismo. No hay *ni uno* solo de ellos que no haya orientado *abiertamente* sus trabajos más teóricos sobre gnoseología a defender la religión, a justificar tal o cual medievalismo. En 1879, Leclair defiende su filosofía, proclamándola satisfactoria para “todas las exigencias de un espíritu religioso” (*Der Realismus etc.,* pág. 73[******]). En 1880, Rehmke dedica su “teoría del conocimiento” al pastor protestante Biedermann y termina su librito haciendo una prédica no de un dios suprasensible, sino de un dios

---

[*] Dr. Richard van Schubert-Soldem. Sobre la trascendencia del objeto y del sujeto, 1882, pág. 37 y §5. Del mismo autor: Fundamentos de la teoría del conocimiento, 1884, pág. 3.

[**] Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica, 1893, año 17, pág. 384.

[***] Dr. Richard von Schubert-Soldem. La felicidad humana y la cuestión social, 1896, págs. V. y VI.

[*****] Zeitschrift für immanente Philosophie[59] (Revista de Filosofía de la Inmanencia), t. I, Berlín, 1896, pág. 6, 9.

[*****] “Los realistas en la filosofía contemporánea -algunos representantes de la escuela de la inmanencia salidos del kantismo, la escuela de Mach y Avenarius y muchas otras corrientes afines a estas últimas- estiman que no hay absolutamente ningún fundamento para rechazar el punto de partida del realismo ingenuo” (*Ensayos*, pág. 26).

[******] El realismo de las Ciencias Naturales modernas a la luz de la crítica del conocimiento hecha por Berkeley y Kant, pág. 73. (*N. de la Edit.*)

como "concepto real" (¿por eso probablemente clasificaría Bazárov a "ciertos" inmanentistas entre los "realistas"?), y "la objetivación de este concepto real se deja a la vida práctica y por ella se resuelve"; en cuanto a la *Dogmática cristiana* de Biedermann, es declarada dechado de "teología científica" (J. Rehmke. *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff*, Berlín, 1880, pág. 312). Schuppe afirma en la *Revista de Filosofía de la Inmanencia* que si bien es verdad que los inmanentistas niegan lo trascendente, no lo es menos que en este concepto en modo alguno caben Dios y la vida futura (*Zeitschrift für immanente Philosophie*, t. II, pág. 52). En su *Ética* insiste sobre "la conexión de la ley moral... con la concepción metafísica del mundo" y condena la "insensata frase" sobre la separación de la Iglesia y el Estado (Dr. Wilhelm Schuppe. *Fundamentos de la Ética y de la Filosofía del Derecho*, Breslau, 1881, págs. 181, 325). Schubert-Soldern describe en sus *Fundamentos de la teoría del conocimiento* la preexistencia de nuestro *Yo* con anterioridad al ser de nuestro cuerpo y la post-existencia del *Yo* después de la muerte del cuerpo, es decir, la inmortalidad del alma (op. cit., pág., 82), etc. En su *Cuestión social*, defiende contra Bebel, al lado de las "reformas sociales", el sufragio esta mental; agrega que "los socialdemócratas ignoran el hecho de que sin el don divino de la desdicha no habría dicha" (pág. 330) y deplora la "preponderancia" del materialismo (pág. 242): "quien cree en nuestros tiempos en la vida de ultratumba, o incluso en su posibilidad, es tenido por un imbécil" (ibíd.).

Y estos Ménshikov alemanes, oscurantistas de ley nada peor que Renouvier, viven en continuo concubinato con los empiriocriticistas. Su parentesco teórico es innegable. No hay más kantismo en los inmanentistas que en Petzoldt o Pearson. Hemos visto anteriormente que se reconocen a sí mismos discípulos de Hume y Berkeley, y esta apreciación de los inmanentistas está generalmente admitida en los escritos de filosofía. Citemos, para demostrar de manera fehaciente las premisas gnoseológicas que sirven de punto de partida a esos compañeros de armas de Mach y Avenarius, algunas tesis teóricas fundamentales sacadas de las obras de los inmanentistas.

Leclair no había inventado aún en 1879 el término "inmanente", que, hablando con propiedad, quiere decir "experimental", "dado en la experiencia" y que es un rótulo tan engañoso para ocultar la podredumbre como lo son los rótulos de los partidos burgueses de Europa. En su primer trabajo, Leclair se confiesa expresa y claramente "*idealista crítico*" (*Der Realismus etc.*, págs. 11, 21, 206 y otras muchas). Como hemos visto ya, critica en este trabajo a Kant por las concesiones que este último hace al materialismo, y especifica con precisión su camino que va de Kant a Fichte y Berkeley. Leclair sostiene una lucha tan implacable como Schuppe, Schubert-Soldern y Rehmke contra el materialismo en general y *contra la propensión al materialismo de la mayoría de los naturalistas* en particular.

"Volvamos atrás -dice Leclair-, al punto de vista del idealismo crítico, no atribuyamos a la naturaleza en su conjunto y a los procesos naturales una existencia trascendente" (es decir, una existencia exterior a la conciencia humana); "entonces el conjunto de los cuerpos y su propio cuerpo en la medida en que lo ve y lo percibe por el tacto, con todos sus cambios, será para el sujeto un fenómeno directamente dado de coexistencias ligadas en el espacio y sucesiones en el tiempo, y toda la explicación de la naturaleza se reducirá a dar constancia de las leyes de estas coexistencias y sucesiones" (pág. 21).

Retornemos a Kant -decían los neokantianos reaccionarios-. Retornemos a Fichte y Berkeley: he ahí lo que dicen *en esencia* los inmanentistas reaccionarios. Para Leclair todo lo existente son "*complejos de sensaciones*" (pág. 38); además, ciertas clases de propiedades (*Eigenschaften*), que obran sobre nuestros sentidos, son designadas, por ejemplo, con la letra *M*, y otras clases que obran sobre otros objetos de la naturaleza, con la letra *N* (págs. 150 y otras). Y junto a esto, Leclair habla de la naturaleza como de un "fenómeno de la conciencia" (*Bewusstseinsphänomen*), no de un hombre solo, sino del "género humano" (págs. 55-56). Si tenemos en cuenta que Leclair publicó ese libro en la misma Praga, donde Mach era catedrático de Física, y que Leclair cita con entusiasmo sólo el *La conservación del trabajo* de Mach, aparecido en 1872, no puede menos de preguntarse si no habrá que reconocer a Leclair, partidario del fideísmo e idealista declarado, por el verdadero padre de la "original" filosofía de Mach.

En cuanto a Schuppe, que llegó, según las palabras de Leclair*, a "los mismos resultados", pretende en realidad, como ya hemos visto, defender el "realismo ingenuo" y se queja amargamente en su *Carta abierta a R. Avenarius* a propósito de la "tergiversación, que ha llegado a ser corriente, de mi (de Guillermo Schuppe) teoría del conocimiento, que es presentada como idealismo subjetivo". En qué consiste el burdo escamoteo, que el inmanentista Schuppe llama defensa del realismo, se ve bastante bien por esa frase dirigida contra Wundt, quien no vacila en situar a los inmanentistas entre los adeptos de Fichte, entre los idealistas subjetivos (*Estudios Filosóficos*, op. cit., págs. 386, 397, 407).

"La tesis: "el ser es la conciencia" -*replicaba* Schuppe a Wundt- significa para mí que la conciencia es inconcebible sin el mundo exterior y que, por consiguiente, este último pertenece a la primera, es decir, lo que he afirmado y explicado con

* *Contribución a una teoría monista del conocimiento*, Breslau, 1882, pág. 10.

frecuencia: que entre ambos existe una conexión (*Zusammengehörigkeit*) absoluta, por la que constituyen el todo único inicial del ser"[*].

¡Hace falta una gran ingenuidad para no ver en tal "realismo" el más puro idealismo subjetivo! ¡Fíjense bien: el mundo exterior "pertenece a la conciencia" y se halla en absoluta conexión con ella! Verdaderamente se ha calumniado a este pobre catedrático, al clasificarlo "corrientemente" entre los idealistas subjetivos. Semejante filosofía coincide en un todo con la "coordinación de principios" de Avenarius: ni las reservas, ni las protestas de Chernov y Valentínov separarán una de otra a esas dos filosofías, que serán enviadas a un mismo tiempo al museo de las producciones reaccionarias del profesorado alemán. A título de curiosidad, que demuestra una vez más de tantas la falta de reflexión del señor Valentínov, añadiremos que éste califica a Schuppe de solipsista (de suyo se comprende que Schuppe jura y perjura con tanta energía como Mach, Petzoldt y Cía., que no es solipsista, y, como ellos, ha escrito sobre este tema artículos especiales), ¡pero está encantado del artículo de Bazárov en los *Ensayos*! *Yo* bien quisiera traducir al alemán el apotegma de Bazárov: "La representación sensorial *es precisamente* la realidad existente fuera de nosotros", y enviárselo a un inmanentista que tenga un poco de cabeza. Este abrazaría con fuerza a Bazárov, como abrazaron a Mach y Avenarius los Schuppe, los Leclair y los Schubert-Soldern. Pues el apotegma de Bazárov es el *alfa y omega* de las doctrinas de la escuela de la inmanencia.

Y he aquí, por último, a Schubert-Soldern. "El materialismo de las Ciencias Naturales", "la metafísica" del reconocimiento de la realidad objetiva del mundo exterior es el principal enemigo de este filósofo (*Fundamentos de la teoría del conocimiento*, 1884, pág. 31 y todo el capítulo II: *Metafísica de las Ciencias Naturales*). "Las Ciencias Naturales hacen abstracción de todas las relaciones de conciencia" (pág. 52), y ése es su mayor mal (¡en eso precisamente consiste el materialismo!). Porque el hombre no puede salir de las sensaciones y, por consiguiente, de los estados de conciencia" (págs. 33-34). Sin duda -confiesa Schubert-Soldern en 1896- mi punto de vista es *el solipsismo gnoseológico teórico* (*La cuestión social*, pág. X), pero no el solipsismo "metafísico" ni el "práctico". "Lo que nos es dado de un modo directo son las sensaciones, los complejos de sensaciones que cambian constantemente" (*Über Transcendenz des Objects und Subjects*, pág. 73).

"Marx tomó el proceso material de la producción -dice Schubert-Soldern- por la causa de los procesos y de los motivos interiores, exactamente de la misma manera (y tan falsamente) como las Ciencias Naturales toman el mundo exterior común" (a la humanidad) "por la causa de los mundos individuales interiores" (*La cuestión social*, pág. XVIII). Este compañero de armas de Mach no tiene la menor duda en cuanto a la relación del materialismo histórico de Marx con el materialismo de las Ciencias Naturales y el materialismo filosófico en general.

"Muchas personas, quizá la mayoría, serán del parecer de que desde el punto de vista solipsista gnoseológico no es posible metafísica alguna, es decir, que la metafísica es siempre trascendente. Después de una reflexión madura, yo no puedo suscribir esa opinión. He aquí mis argumentos... La base inmediata de todo lo que es dado es la conexión espiritual (solipsista) en que el *Yo* individual (el mundo individual de las representaciones) con su cuerpo es el punto central. Ni el resto del universo es concebible sin este *Yo*, ni este *Yo* sin el resto del universo; la destrucción del *Yo* individual destruiría también el universo, lo que es imposible; y con la destrucción del resto del universo no quedaría lugar tampoco para el *Yo* individual, puesto que éste no puede ser separado del universo más que lógicamente, y no en el tiempo y el espacio. Así que mi *Yo* individual debe inevitablemente continuar existiendo después de mi muerte, pues sólo con él es como el universo entero no se destruye..." (op. cit., pág. XXIII).

¡La "coordinación de principios", los "complejos de sensaciones" y demás trivialidades machistas sirven fielmente a quien corresponde!

"... ¿Qué es el trasmundo (*das Jenseits*), desde el punto de vista solipsista? No es más que una experiencia posible para mí en el futuro" (ibíd.)... "Naturalmente, el espiritismo, por ejemplo, no ha demostrado su *Jenseits*, pero contra el espiritismo no se puede en ningún caso oponer el materialismo de las Ciencias Naturales, que no es, como hemos visto, más que un aspecto del proceso universal interno" (de la "coordinación de principios") "de la conexión espiritual universal" (pág. XXIV).

Todo esto se dice en esa misma introducción filosófica a *La cuestión social* (1896), donde Schubert-Soldern hace *constantemente* causa común con Mach y Avenarius. La doctrina de Mach sirve exclusivamente para que sólo un puñado de machistas rusos se dedique al charlatanismo intelectual, ¡pero en su país de origen se proclama abiertamente su papel lacayuno con relación al fideísmo!

4. ¿Hacia donde se desarrolla el empiriocriticismo?

Echemos ahora una ojeada al desarrollo del machismo después de Mach y Avenarius. Hemos visto que su filosofía es un revoltijo, un cúmulo de tesis gnoseológicas contradictorias e incoherentes. Debemos examinar ahora cómo y hacia dónde, es

[*] Wilhelm Schuppe. *La filosofía de la inmanencia y Guillermo Wundt* en *Revista de Filosofía de la Inmanencia*, t. II, pág. 195.

decir, en qué sentido se desarrolla esa filosofía, lo que nos ayudará a resolver ciertas cuestiones "discutibles" mediante referencias a hechos históricos indiscutibles. En efecto, dado el eclecticismo y la incoherencia de las premisas filosóficas que sirven de punto de partida a dicha dirección filosófica, son completamente inevitables interpretaciones diferentes de la misma y discusiones estériles sobre detalles y bagatelas. Pero el empiriocriticismo, como toda corriente ideológica, es una cosa viva que crece y se desarrolla, y el hecho de su crecimiento en esta o la otra dirección ayudará, mejor que largos razonamientos, a dilucidar la cuestión *fundamental* de la verdadera esencia de esta filosofía. Se juzga a un hombre no por lo que él dice o piensa de sí mismo, sino por sus actos. Los filósofos deben ser juzgados no por las etiquetas que ostentan ("positivismo", filosofía de la "experiencia pura", "monismo" o "empiriomonismo", "filosofía de las Ciencias Naturales", etc.), sino por la manera como resuelven en la práctica las cuestiones teóricas fundamentales, por las personas con quienes hacen causa común, por lo que enseñan y por lo que han logrado inculcar a sus discípulos y adeptos.

Esta última cuestión es la que nos ocupa ahora. Mach y Avenarius dijeron ya todo lo esencial hace más de veinte años. Durante ese lapso de tiempo no podía menos de verse *cómo han comprendido* a esos "jefes" quienes querían comprenderlos y a quienes ellos mismos consideran (por lo menos Mach, que ha sobrevivido a su colega) continuadores de su obra. Para mayor exactitud, no indicaremos más que a quienes se llaman a sí mismos discípulos de Mach y Avenarius (o adeptos suyos) y a los cuales Mach adscribe a este campo. Tendremos así una idea clara del empiriocriticismo como *corriente* filosófica y no como una colección de rarezas plumíferas.

En el prólogo de Mach a la traducción rusa de *Análisis de las sensaciones* se recomienda a Hans Cornelius como "joven investigador" que va, "si no por los mismos derroteros, a lo menos por unos derroteros muy próximos" (pág. 4). En el texto de *Análisis de las sensaciones*, Mach vuelve a "citar con agrado los escritos", entre otros, de H. Cornelius y demás autores "que han penetrado en la esencia de las ideas de Avenarius y las han desarrollado" (pág. 48). Tomemos el libro de H. Cornelius *Introducción a la filosofía* (ed. alemana, 1903): vemos que su autor también manifiesta su aspiración a seguir los pasos de Mach y Avenarius (págs. VIII, 32). Tenemos delante, por consiguiente, a un *discípulo reconocido como tal por su maestro*. Este discípulo comienza asimismo por las sensaciones-elementos (págs. 17, 24); declara categóricamente que se limita a *la experiencia* (pág. VI); califica sus concepciones de "empirismo consecuente o gnoseológico (pág. 335); condena con todo denuedo lo "unilateral" del idealismo y el "dogmatismo", tanto de los idealistas como de los materialistas (pág. 129); rechaza con extraordinaria energía el posible "malentendido" (pág. 123) de suponer que de su filosofía se deduce la admisión de un universo existente en la cabeza del hombre; coquetea con el realismo ingenuo con no menos habilidad que Avenarius, Schuppe o Bazárov (pág. 125: "la percepción visual; y toda otra percepción, reside allí donde la hallamos y nada más que allí, es decir, donde está localizada por la conciencia ingenua, no contaminada por una falsa filosofía"), y llega este discípulo, reconocido por su maestro, *a la inmortalidad* y a *Dios*. El materialismo –atruena este gendarme con cátedra, digo, este discípulo de los "posibilitas contemporáneos"- hace del hombre un autómata. "Ni que decir tiene que, al mismo tiempo que la fe en la libertad de nuestras decisiones, socava toda apreciación del valor moral de nuestros actos, así como nuestra responsabilidad. Igualmente, no deja sitio para la idea de la prolongación de la vida después de la muerte" (pág. 116). El libro termina así: La educación (evidentemente, de la juventud atontada por este docto varón) es necesaria no sólo para la actividad, sino, "ante todo", "para el respeto (*Ehrfurcht*) de los valores imperecederos del deber y de la belleza y no de los valores transitorios de una tradición fortuita, para el respeto del principio divino (*dem Göttlichen*) en nosotros y fuera de nosotros" (pág. 357).

Comparen con esto el aserto de A. Bogdánov de que, para las ideas de Dios, del libre albedrío y de la inmortalidad del alma *no hay en absoluto* (la cursiva es de Bogdánov) sitio, "ni puede haberlo", en la filosofía de Mach, debido a su negación de toda "cosa en sí" (*Análisis de las sensaciones*, pág. XII). Pero Mach declara en ese mismo libro (pág. 293) que "no hay filosofía de Mach" y recomienda no solamente a los inmanentistas, sino también a Cornelius, ¡que ha penetrado en la esencia de las ideas de Avenarius! En primer lugar, por consiguiente, Bogdánov *ignora en absoluto* la "filosofía de Mach" como corriente que no sólo se cobija bajo el ala del fideísmo, sino que llega a profesar el fideísmo. En segundo lugar, Bogdánov *ignora en absoluto* la historia de la filosofía, pues asociar la negación de esas ideas a la negación de toda cosa en sí es mofarse de dicha historia. ¿No pensará Bogdánov negar que todos los partidarios consecuentes de Hume, al negar toda cosa en sí, *dejan* precisamente *un sitio* para tales ideas? ¿No ha oído hablar Bogdánov de los idealistas subjetivos, que niegan toda cosa en sí y de esa manera dejan sitio a esas ideas? "No puede haber sitio" para tales ideas *de manera exclusiva* en la filosofía que enseña que sólo existe el ser sensible, que el universo es la materia en movimiento, que el universo exterior que todos y cada uno conocemos, lo físico, es la única realidad objetiva; es decir, en la filosofía del materialismo. Por eso, precisamente por eso, hacen la guerra al materialismo tanto los inmanentistas, recomendados por Mach, como Cornelius, discípulo

de Mach, y toda la filosofía de cátedra contemporánea.

Tan pronto como se señaló con el dedo el indecoro de nuestros machistas, éstos empezaron a abjurar de Cornelius. Tales apostasías no valen gran cosa. Federico Adler, que al parecer "no ha sido advertido", recomienda al susodicho Cornelius en una revista socialista (*Der Kampf* (*La Lucha*), 1908, 5, pág. 235: "una obra que se lee fácilmente y merece las mejores recomendaciones"). ¡Por conducto del machismo son erigidos furtivamente en maestros de los obreros unos filósofos manifiestamente reaccionarios y predicadores del fideísmo!

Petzoldt no ha necesitado advertencias para notar la falsedad de Cornelius; pero su manera de combatirla es una alhaja. Escuchen: "Afirmar que el mundo es una representación" (como afirman los idealistas, contra los cuales, ¡bromas aparte!, combatimos) "no tiene sentido más que cuando se quiere decir que el mundo es una representación del que habla o incluso de todos los que hablan (de los que hacen el aserto); es decir, que su existencia depende exclusivamente del pensamiento de esa o de esas personas: el universo no existe más que en tanto dicha persona lo piensa; y cuando ella no lo piensa, el mundo no existe. Nosotros, por el contrario, hacemos depender el mundo no del pensamiento de un individuo o grupo de individuos, o, mejor aún y más claramente: no del *acto* del pensamiento, no de un pensamiento *actual* cualquiera, sino del pensamiento en general y, además, en el sentido exclusivamente lógico. El idealista mezcla lo uno y lo otro, lo que da por resultado un semisolipsismo agnóstico tal como lo vemos en Cornelius" (*Einf*., t. II, pág. 317)[*].

¡Stolypin desmintió la existencia de los gabinetes negros![61] Petzoldt hizo trizas a los idealistas, pero lo admirable es cómo esa aniquilación del idealismo se asemeja a un consejo dado a los idealistas para que oculten con mayor astucia su idealismo. Sostener que el universo depende del pensamiento de los hombres es falso idealismo. Sostener que el universo depende del pensamiento en general es positivismo contemporáneo, realismo crítico; en una palabra, ¡charlatanismo burgués de cabo a rabo! Si Cornelius es un semisolipsista agnóstico, Petzoldt es un semiagnóstico solipsista. ¡Señores, han matado ustedes una pulga!

Sigamos. En la segunda edición de su *Conocimiento y Error*, Mach dice: El doctor Hans Kleinpeter, catedrático (*Teoría del conocimiento de las Ciencias Naturales modernas*, Leipzig, 1905), hace "una exposición sistemática" (de las concepciones de Mach), "que yo puedo suscribir en todo lo esencial". Veamos al tal Hans número 2. Este catedrático es un divulgador judicativo del machismo: autor de multitud de artículos sobre las concepciones de Mach, repartidos por las revistas filosóficas especiales alemanas e inglesas, autor de traducciones de obras aprobadas y prologadas por Mach; es, en una palabra, la mano derecha del "maestro". He aquí sus ideas: "...Toda mi experiencia (exterior e interior), todo mi pensamiento y todas mis aspiraciones me son dadas como un proceso psíquico, como una parte de mi conciencia" (pág. 18 del libro citado). "Lo que llamamos físico está construido de elementos síquicos" (pág. 144). "*La convicción subjetiva, y no la certeza (Gewissheit) objetiva, es el único fin asequible de toda ciencia*" (pág. 9; subrayado por Kleinpeter, que hace en este pasaje la siguiente advertencia: "Eso es poco más o menos lo que decía ya Kant en la *Crítica de la razón práctica*"). "El supuesto de que existen otras conciencias además de la nuestra es un supuesto que no puede ser nunca confirmado por la experiencia" (pág. 42). "*Yo* no sé... si en general existen fuera de mí otros *Yo*" (pág. 43). § 5: "De la actividad" (espontaneidad) "en la conciencia". En el animal autómata la sucesión de las representaciones se efectúa de forma puramente mecánica. Lo mismo nos ocurre a nosotros cuando soñamos. "De esto difiere esencialmente la cualidad de nuestra conciencia en estado normal. Esta posee una cualidad que les falta en absoluto a ellos" (a los autómatas) "y que sería, cuando menos, difícil explicar con argumentos de mecánica o automatismo: la llamada iniciativa propia de nuestro *Yo*. Cualquiera puede oponer su propia persona a los estados de su conciencia, manejarlos, hacerlos resaltar o relegarlos a un segundo plano, analizarlos, comparar sus distintas partes, etc. Todo lo cual es un hecho de la experiencia (directa). Nuestro *Yo* es en el fondo distinto de la suma de todos los estados de conciencia y no puede ser equiparado a esta suma. El azúcar está compuesto de carbono, hidrógeno y oxígeno; si atribuyéramos al azúcar un alma azucarada, debería tener, por analogía, la propiedad de modificar a su albedrío la disposición de las partículas de hidrógeno, oxígeno y carbono" (págs. 29-30). En el § 4 del capítulo siguiente: "El acto del conocimiento es un acto de la voluntad (*Willenshandlung*)". "Es preciso tener por un hecho bien sentado la división de todas mis emociones psíquicas en dos grandes grupos fundamentales: actos forzosos y actos voluntarios. Al primer grupo pertenecen todas las impresiones producidas por el mundo exterior" (pág. 47). "Que pueden darse muchas teorías de una sola y misma clase de hechos... es un hecho tan familiar para los físicos como incompatible con las premisas de cualquier teoría absoluta del conocimiento. Y este hecho está vinculado en el carácter volitivo de nuestro pensar; en él se expresa también la independencia de nuestra voluntad con relación a las circunstancias exteriores" (pág. 50).

¡Juzguen ahora de la temeridad de los asertos de

[*] *Introducción a la filosofía de la experiencia pura*, t. II, pág. 317, (*N. de la Edit.*).

Bogdánov, según el cual en la filosofía de Mach "no hay en absoluto sitio para el libre albedrío", cuando el mismo Mach recomienda a un sujeto como Kleinpeter! Hemos visto ya que este último no oculta su propio idealismo ni el de Mach. Kleinpeter escribía en 1898-1899: "Hertz muestra" (como Mach) "la misma opinión subjetivista sobre la naturaleza de nuestros conceptos..." "...Si bien es cierto que Mach y Hertz" (examinaremos luego si asiste alguna razón a Kleinpeter para mezclar aquí al célebre físico), "tienen desde el punto de vista del idealismo el mérito de poner de relieve el origen subjetivo, no de algunos, sino *de todos* nuestros conceptos, y la conexión existente entre ellos, también lo es que desde el punto de vista del empirismo han conquistado el mérito no menor de haber reconocido que sólo la experiencia, como instancia independiente del pensamiento, resuelve el problema de la certeza de los conceptos" (*Archivo de Filosofía Sistemática*), tomo V, 1898-1899, págs. 169-170). En 1900: Kant y Berkeley, a pesar de todo lo que separa a Mach de ellos, "están en todo caso más cerca de él que el empirismo metafísico que domina en las Ciencias Naturales" (o sea: ¡el materialismo! ¡El señor catedrático rehúye llamar al diablo por su nombre!) "y que es el principal objeto de los ataques de Mach" (ibíd., t. VI, pág. 87). En 1903: "El punto de partida de Berkeley y de Mach es irrefutable"... "Mach corona la obra de Kant" (*Kantstudien*, t. VIII, 1903, págs. 314, 274).

También cita Mach, en el prólogo a la traducción rusa de *Análisis de las sensaciones*, a T. Ziehen "que sigue, si no el mismo derrotero, a lo menos un derrotero muy próximo". Abramos el libro del catedrático T. Ziehen, *Teoría psicofisiológica del conocimiento* (Theodor Ziehen: *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*, Jena, 1898) y veremos que el autor, ya en el prólogo, se refiere a Mach, Avenarius, Schuppe, etc. Por consiguiente, otro discípulo reconocido por el maestro. La "novísima" teoría de Ziehen consiste en afirmar que sólo la "chusma" es capaz de creer que "nuestras sensaciones son originadas por cosas reales" (pág. 3) y que "no puede haber sobre el frontispicio de la teoría del conocimiento más inscripción que las palabras de Berkeley: "Los objetos exteriores no existen de por sí, sino en nuestra mente" (pág. 5). "Nos son dadas las sensaciones y las representaciones. Unas y otras son síquicas. No es síquica una palabra sin contenido" (pág. 100). Leyes de la naturaleza son relaciones "entre las sensaciones reducidas" y no entre los cuerpos materiales (pág. 104: ¡en este "nuevo" concepto de "sensaciones reducidas" consiste toda la originalidad del berkelismo de Ziehen!).

Ya en 1904, Petzoldt abjuraba de Ziehen como idealista en el tomo II de su *Introducción* (págs. 298-301). En 1906 incluye ya en la lista de *los idealistas o sicomonistas* los nombres de Cornelius, Kleinpeter, Ziehen, Verworn (*Das Weltproblem* etc., pág. 137, nota). Todos estos señores catedráticos, tomen nota, "no comprenden algo" al interpretar las "concepciones de Mach y Avenarius" (ibíd.).

¡Pobres Mach y Avenarius! No sólo han sido calumniados por sus enemigos al acusarlo de idealismo y "hasta" (como se expresa Bogdánov) de solipsismo, no: también los amigos, los discípulos, los partidarios, los catedráticos de filosofía han comprendido mal a sus maestros, en un sentido idealista. Si el empiriocriticismo se desarrolla, haciéndose idealismo, ello en modo alguno prueba la falsedad cardinal de sus confusos postulados fundamentales de tipo berkeliano. ¡Dios nos libre de tal deducción! No hay más que una "incomprensión" sin importancia, en el sentido que da a la palabra Nozdriov-Petzoldt[62].

Pero lo más cómico del caso es quizá que el mismo celoso guardián de la pureza y la castidad, Petzoldt, "ha completado", primero, a Mach y Avenarius con él "a priori lógico", y después los ha asociado a Guillermo Schuppe, portador del fideísmo.

Si Petzoldt hubiese conocido a los partidarios ingleses de Mach, habría tenido que alargar considerablemente su lista de machistas que cayeron (por "incomprensión") en el idealismo. Ya hemos citado como idealista completo a Carlos Pearson, tan elogiado por Mach. Citemos además las opiniones de dos "calumniadores", que dicen lo mismo de Pearson: "El catedrático C. Pearson se hace meramente eco de la doctrina que expuso con claridad por primera vez el verdaderamente grande Berkeley" (Howard V. Knox en la revista *Mind* (*El Pensamiento*) vol. VI, 1897, pág. 205). "No puede caber ninguna duda de que el señor Pearson es un idealista en el más estricto sentido de la palabra" (Jorge Rodier en *Revue philosophique* [63], 1888, II, vol. 26, pág. 200). El idealista inglés Guillermo Clifford, a quien Mach considero "muy próximo" a su filosofía (*Análisis de las sensaciones*, pág. 8), debe ser considerado antes maestro que discípulo de Mach, pues los trabajos filosóficos de Clifford aparecieron en los años 70 del siglo pasado. La "incomprensión", en este caso, procede directamente de Mach, que "no vio" en 1901 el idealismo en la doctrina de Clifford, según la cual el universo es una "sustancia espiritual" (*mind stuff*) , un "objeto social", una "experiencia altamente organizada", etc.[*] Debe agregarse a la caracterización del charlatanismo de los machistas alemanes que Kleinpeter, en 1905, ¡elevó a este idealista a la categoría de los fundadores de la "gnoseología de las Ciencias Naturales

[*] William Kingdon Clifford. *Conferencias y ensayos*, 3a edición, Londres, 1901, t. II, págs. 55, 65, 69; pág. 58: "*Yo* estoy con Berkeley contra Spencer"; pág. 52: "El objeto es una serie de cambios en mi conciencia, y no algo exterior a ella".

contemporáneas”!

En la página 284 de *Análisis de las sensaciones* Mach menciona al filósofo norteamericano P. Carus, que “se ha aproximado” (al budismo y a la doctrina de Mach). Carus, que se califica a sí mismo de “admirador y amigo personal” de Mach, dirige en Chicago la revista de filosofía *The Monist*[64] y una revistilla de propaganda religiosa, *The Open Court* (*La Tribuna Libre*)[65]. “La ciencia es una revelación divina” -dice la redacción de esta revistilla popular-. “Nos atenemos a la opinión de que la ciencia puede reformar la Iglesia de modo que conserve todo lo que la religión tiene de verdadero, sano y bueno”. Mach, asiduo colaborador de *The Monist*, publica por capítulos sueltos en esta revista sus nuevas obras. Carus arregla “un poquitín” a Mach en el espíritu de Kant, afirmando que Mach es un “idealista o, como diríamos mejor, un subjetivista”, pero que él, Carus, también está convencido, a despecho de discrepancias de orden secundario, de que Mach y él piensan del mismo modo*. Nuestro monismo -declara Carus- “no es ni materialista, ni espiritualista, ni agnóstico; significa meramente consecuencia..., toma por basé la experiencia y emplea como método las formas sistematizadas de las relaciones de la experiencia” (¡evidentemente, un plagio del *Empiriomonismo* de A. Bogdánov!). El lema de Carus es: “No agnosticismo, sino ciencia positiva; no misticismo, sino pensamiento claro; no supernaturalismo, no materialismo, sino una concepción monista del universo: no un dogma, sino religión; no credo, sino fe”. En cumplimiento de este lema, Carus preconiza una “nueva teología”, una “teología científica” o teonomía que niega la letra de la Biblia, pero insiste en que “toda verdad es divina y Dios se revela en las Ciencias Naturales lo mismo que en la historia”* *. Es preciso hacer notar que, en su precitado libro sobre la gnoseología de las Ciencias Naturales contemporáneas, Kleinpeter recomienda a Carus al lado de Ostwald, Avenarius y los inmanentistas (págs. 151-152). Cuando Haeckel publicó sus tesis para la Alianza de los Monistas, Carus se opuso vigorosamente, arguyendo, en primer lugar, que Haeckel hace mal en rechazar el apriorismo, pues es “perfectamente compatible con la filosofía científica”; en segundo lugar, que Carus está en contra de la doctrina haeckeliana del determinismo, pues “excluye la posibilidad del libre albedrío”; en tercer lugar, que Haeckel “comete el error de recalcar el punto de vista unilateral del naturalista contra el conservadurismo tradicional de las iglesias. Así se presenta como enemigo de las iglesias existentes en lugar de complacerse en imprimirles un desarrollo superior que se traduzca en una interpretación nueva y más fiel de sus dogmas” (ib., vol. XVI, 1906, pág. 122). Carus mismo confiesa: “Aparezco como un reaccionario para numerosos librepensadores que me censuran por no adherirme a su coro de denuncias de que toda religión es una superstición” (pág. 355).

Está completamente claro que tenemos delante a un cabecilla de la banda de rufianes literarios norteamericanos que se dedican a drogar al pueblo con el opio religioso. Mach y Kleinpeter han entrado también en esta banda, por lo visto en virtud de una “incomprensión” sin importancia.

5. El “empiriomonismo” de A. Bogdánov.

“Personalmente -escribe Bogdánov de sí mismo- no conozco en la literatura, hasta la fecha, más que a un solo empiriomonista, que es un tal A. Bogdánov; pero, en cambio, lo conozco muy bien y puedo garantizar que sus opiniones satisfacen por completo la fórmula sacramental de la prioridad de la naturaleza sobre el espíritu. Justamente, él toma todo lo existente por una cadena ininterrumpida de desarrollo cuyos eslabones inferiores se pierden en el caos de los elementos, mientras que los eslabones superiores, que conocemos, representan *la experiencia humana* (cursiva de Bogdánov), la experiencia “síquica” y, más arriba aún, la experiencia física; y esta experiencia, así como el conocimiento que surge de, ella, corresponden a lo que ordinariamente se llama espíritu” (*Empiriomonismo*, fascículo III, pág. XII).

¡Aquí ridiculiza Bogdánov como formula “sacramental” la conocida tesis de Engels, callando diplomáticamente, no obstante, el nombre de éste! No discrepamos de Engels, nada de eso...

Pero fíjense con mayor atención en el resumen dado por Bogdánov mismo de su famoso “empiriomonismo” y de su “substitución”. El mundo físico es denominado *experiencia humana*, y se declara que la experiencia física se encuentra “*más arriba*” en la cadena del desarrollo que la experiencia síquica. ¡Pero si esto es un contrasentido flagrante! Contrasentido precisamente propio de toda filosofía idealista. Es sencillamente ridículo que Bogdánov presente también como materialismo un “sistema” de esta guisa: la naturaleza -dice- es también para mí lo primario, y el espíritu, lo secundario. Si la definición de Engels se aplica así, resulta que Hegel es también materialista, puesto que él coloca asimismo la experiencia síquica (bajo el nombre de idea absoluta) en primer lugar, y luego, “más arriba”, el mundo físico, la naturaleza, y, por último, el conocimiento humano, que concibe la idea absoluta a través de la naturaleza. Ni un sólo idealista negará en este sentido la prioridad de la naturaleza, porque, de hecho, eso no es prioridad, de hecho la naturaleza no se toma en este caso *por* lo dado *sin mediación*, por el punto de

* *The Monist* (*El Monista*), vol. XVI, 1906, julio; P. Carus Pr. *La filosofía del catedrático Mach*, págs. 320, 345, 333. Es la respuesta a un artículo de Kleinpeter publicado en la misma revista.

** *The Monist*, XIII, pág. 24 y siguientes. Artículo de Carus; *La teología como ciencia*.

partida de la gnoseología. En realidad, hasta la naturaleza aún queda una larga transición *a través de abstracciones* de "lo psíquico". Da lo mismo que esas abstracciones sean llamadas idea absoluta, *Yo* universal, voluntad universal, etc., etc. Eso es lo que distingue a *las variedades* del idealismo, y tales variedades existen en número infinito. La esencia del idealismo consiste en tomar lo psíquico como punto de partida; la naturaleza está deducida de él, y la conciencia humana ordinaria es deducida *ya* después de la naturaleza. "Lo psíquico", tomado como punto de partida, es siempre, por tanto, una *abstracción muerta*, disimuladora de una teología diluida. Todos saben, por ejemplo, qué es *la idea* humana; pero la idea sin el hombre o anterior al hombre, la idea en abstracto, la idea absoluta es una invención teológica del idealista Hegel. Todos saben lo que es la sensación humana, pero la sensación sin el hombre, anterior al hombre, es un absurdo, una abstracción muerta, un artificio idealista. Y justamente a un tal artificio idealista es al que recurre Bogdánov cuando establece la escala siguiente:

1) El caos de los "elementos" (ya sabemos que esa palabreja de elemento no encierra ninguna noción humana más que la de *sensaciones*).

2) La experiencia síquica de los hombres.

3) La experiencia física de los hombres.

4) El "conocimiento que surge de ella".

No hay sensaciones (humanas) sin el hombre. Luego el primer peldaño es una abstracción idealista muerta. En realidad, en este caso no tenemos delante las sensaciones *humanas* conocidas y familiares para todos, sino unas sensaciones imaginadas, sensaciones *de nadie*, sensaciones *en general*, sensaciones divinizadas, lo mismo que la corriente idea humana se diviniza en Hegel tan pronto como es separada del hombre y del cerebro humano.

De modo que ese primer peldaño no cuenta para nada.

El segundo tampoco cuenta, pues ningún hombre, ni las Ciencias Naturales, conocen *lo psíquico anterior* a lo físico (y el segundo peldaño *precede* en Bogdánov al tercero). El mundo físico existía antes de que hubiese podido aparecer lo psíquico como el producto supremo de las formas supremas de la materia orgánica. El segundo peldaño de Bogdánov es, igualmente, una abstracción muerta, un pensamiento sin cerebro, la razón del hombre separada del hombre.

Sólo después de haber descartado esos dos primeros peldaños, y sólo entonces, es cuando podemos tener un cuadro del mundo que corresponda verdaderamente a las Ciencias Naturales y al materialismo. A saber: 1) el mundo físico existe *independientemente* de la conciencia del hombre y existió mucho *antes* que el hombre, *antes* que toda "experiencia humana"; 2) lo psíquico, la conciencia, etc., es el producto supremo de la materia (es decir, de lo físico), es una función de ese fragmento particularmente complejo de materia que se llama cerebro humano.

"El dominio de la substitución -escribe Bogdánov- coincide con el dominio de los fenómenos físicos; en los fenómenos síquicos no hay nada que sustituir, porque son complejos inmediatos" (pág. XXXIX).

Eso no es otra cosa que idealismo, pues lo psíquico, es decir, la conciencia, la representación, la sensación, etc., está considerado como lo *inmediato*, mientras que lo físico se deduce de él, es substituido por lo psíquico, que le sirve de base. El mundo es el *no-Yo*, creado por nuestro *Yo*, decía Fichte. El mundo es la idea absoluta, decía Hegel. El mundo es voluntad, decía Schopenhauer. El mundo es noción y representación, dice el inmanentista Rehmke. El ser es conciencia, dice el inmanentista Schuppe. Lo físico es la substitución de lo psíquico, dice Bogdánov. Hace falta estar ciego para no ver la misma esencia idealista bajo todos esos diferentes adornos verbales.

"Preguntémonos -escribe Bogdánov en el primer fascículo del *Empiriomonismo*, págs. 128-129- qué es un "ser vivo", el "hombre", por ejemplo". Y responde: "El "hombre" es, ante todo, un complejo determinado de "experiencias inmediatas"". Tomen nota: "¡*Ante todo*"! - "*Después*, en el desarrollo posterior de la experiencia, el "hombre" resulta para él mismo, y para los demás, un cuerpo físico entre los otros cuerpos físicos".

Esto es un "complejo" de absurdos del principio al fin, bueno tan sólo para deducir de él la inmortalidad del alma, o la idea de Dios, etc. ¡El hombre es, ante todo, un complejo de experiencias inmediatas, y, después, *en el desarrollo posterior*, un cuerpo físico! Luego existen "experiencias inmediatas" *sin* cuerpo físico, *anteriores* al cuerpo físico. Es una pena que tan magnífica filosofía no haya penetrado todavía en nuestros seminarios conciliares, pues allí sabrían apreciar sus méritos.

"...Hemos reconocido que la propia naturaleza física es un *derivado* (cursiva de Bogdánov) de los complejos de carácter inmediato (a los cuales pertenecen también las coordinaciones síquicas), que dicha naturaleza física es el reflejo de esos complejos en otros complejos análogos, pero del tipo más complicado (en la experiencia socialmente organizada de los seres vivos") (pág. 146).

La filosofía que enseña que la propia naturaleza física es un derivado, es una filosofía del clericalismo de lo más pura. Y en nada modifica este carácter suyo el celo de Bogdánov en repudiar toda religión. Dühring también era ateo; proponía incluso prohibir la religión en su régimen "socialitario". Y, sin embargo, Engels tenía toda la razón cuando demostraba que el "sistema" de Dühring no ata cabos sin religión [66]. Lo mismo le ocurre a Bogdánov, con la esencial diferencia de que el párrafo citado no es en él una inconsecuencia fortuita, sino la esencia de

su "empiriomonismo" y de toda su "substitución". Si la naturaleza es un derivado, de suyo se comprende que no puede derivarse más que de algo que sea más grande, más rico, más vasto, más potente que la naturaleza, de algo que existe, pues, para "derivarla", hay que existir independientemente de ella. Luego existe algo *fuera* de la naturaleza y que, además, *deriva* a la naturaleza. En ruso, ese algo se llama Dios. Los filósofos idealistas siempre se han esforzado por modificar esta última denominación, por hacerla más abstracta, más nebulosa y, al mismo tiempo (para mayor verosimilitud), por acercarla a lo "psíquico", como "complejo inmediato", como lo dado sin mediación y que no necesita demostración. Idea absoluta, espíritu universal, voluntad universal, "*substitución universal*" de lo físico por lo psíquico es todo una misma idea, sólo que con diferentes fórmulas. Todo hombre conoce -y las Ciencias Naturales estudian- la idea, el espíritu, la voluntad, lo psíquico como función del cerebro humano que trabaja normalmente; desligar esta función de la sustancia organizada de cierta manera, convertir esta función en una abstracción universal, general, "sustituir" con esta abstracción toda la naturaleza física es un delirio del idealismo filosófico, es mofarse de las Ciencias Naturales.

El materialismo dice que la "experiencia socialmente organizada de los seres vivos" es un derivado de la naturaleza física, el resultado de un largo desarrollo de ésta, de un desarrollo comenzado cuando la naturaleza física se hallaba en un estado tal en que no había ni podía haber ni base social, ni organización, ni experiencia, ni seres vivos. El idealismo dice que la naturaleza física es un derivado de esa experiencia de los seres vivos, y, al decirlo, el idealismo equipara la naturaleza a Dios (si no es que la somete a él). Porque Dios es, sin duda alguna, un derivado de la experiencia socialmente organizada de los seres vivos. Por más vueltas que se dé a la filosofía de Bogdánov, no contiene otra cosa que confusión reaccionaria.

A Bogdánov le parece que hablar de organización social de la experiencia es hacer acto de "socialismo cognoscitivo" (fascículo III, pág. XXXIV). Esto son sandeces demenciales. De pensar así del socialismo, los jesuitas serían ardientes partidarios del "socialismo cognoscitivo", ya que el punto de partida de su gnoseología es la divinidad como "experiencia socialmente organizada". El catolicismo es, sin duda, una experiencia socialmente organizada; pero no refleja la verdad objetiva (que Bogdánov niega, y la ciencia refleja), sino la explotación de la ignorancia del pueblo por determinadas clases sociales.

Pero ¡a qué hablar de los jesuitas! Encontramos completo el "socialismo cognoscitivo" de Bogdánov en los inmanentistas, tan queridos por Mach. Leclair estima que la naturaleza es la conciencia del "género humano" (*Der Realismus* etc., pág. 55)*, y en manera alguna de un individuo aislado. De tal socialismo cognoscitivo a lo Fichte les servirán los filósofos burgueses tanto como quieran. Schuppe también subraya *das generische, das gattungsmässige Moment des Bewusstseins*, es decir, el elemento general, genérico del conocimiento (págs. 379-380 en *Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica*, tomo XVII). Pensar que el idealismo filosófico desaparecerá por el hecho de que la conciencia del individuo sea remplazada por la conciencia de la humanidad, o la experiencia de un solo hombre por la experiencia socialmente organizada, es tanto como pensar que el capitalismo desaparecerá por el hecho de que un capitalista sea remplazado por una sociedad anónima.

Nuestros machistas rusos, Yushkévich y Valentínov, han repetido lo que dijera el materialista Rajmétov (no sin injuriar a éste groseramente): que Bogdánov es un idealista. Pero no han sabido reflexionar sobre el origen de tal idealismo. Según ellos, Bogdánov es un fenómeno individual, fortuito, un caso aparte. Y esto no es cierto. A Bogdánov personalmente le puede parecer que ha ideado un sistema "original", pero basta compararlo con los precitados discípulos de Mach para ver que esta opinión es errónea. La diferencia entre Bogdánov y Cornelius es mucho menor que la diferencia entre Cornelius y Carus. La diferencia entre Bogdánov y Carus es menor (en cuanto al sistema filosófico, y no en cuanto a la premeditación de las conclusiones reaccionarias, naturalmente) que la existente entre Carus y Ziehen, etc. Bogdánov no es más que una de las manifestaciones de esa "experiencia socialmente organizada" que atestigua el desarrollo y conversión del machismo en idealismo. Bogdánov (se trata, desde luego, *exclusivamente* de Bogdánov como filósofo) no habría podido ver la luz si en la doctrina de su maestro Mach no hubiera "elementos"... de berkelismo. Y yo no puedo concebir "castigo más espantoso" para Bogdánov que traducir, por ejemplo, al alemán su *Empiriomonismo* y encargar a Leclair y Schubert-Soldern, a Cornelius y Kleinpeter, a Carus y Pillon (este último es colaborador y discípulo francés de Renouvier) que lo reseñen. Con sus aplausos a la "substitución", estos seguros compañeros de armas y, en parte, discípulos directos de Mach dirían más que con sus razonamientos.

Por lo demás, no sería justo conceptuar la filosofía de Bogdánov de sistema acabado e inmutable. En nueve años, desde 1899 a 1908, Bogdánov ha pasado en sus andanzas filosóficas por cuatro fases. Primero fue materialista "naturalista" (es decir, materialista inconsciente a medias y fiel al espíritu de las Ciencias Naturales). Sus *Elementos*

* *El realismo de las Ciencias Naturales modernas a la luz de la crítica del conocimiento hecha por Berkeley y Kant*, pág. 55. (*N. de la Edit.*)

fundamentales de la concepción histórica de la naturaleza llevan evidentes huellas de esta fase. La segunda fase fue la del "energetismo" de Ostwald, que estuvo de moda a fines de los años 90 del siglo pasado, esto es, un agnosticismo confuso que a veces cae en el idealismo. De Ostwald (la cubierta del *Curso de filosofía de la naturaleza* de Ostwald lleva estas palabras: "Dedicado a E. Mach"), Bogdánov pasó a Mach, es decir, adoptó las premisas fundamentales del idealismo subjetivo, inconsecuente y contradictorio, como toda la filosofía de Mach. Cuarta fase: tentativas de suprimir algunas contradicciones de la doctrina de Mach y crear una especie de idealismo objetivo. La "teoría de la substitución universal" demuestra que Bogdánov ha descrito, a partir de su punto de arranque, un arco de casi 180 grados. Esta fase de la filosofía de Bogdánov ¿está más lejos del materialismo dialéctico que las precedentes o más cerca? Si Bogdánov no se mueve de ella, entonces está sin duda alguna más lejos. Si sigue avanzando por la curva que ha descrito durante nueve años, entonces está más cerca *y no tiene más que* dar un paso serio para volver al materialismo, a saber: arrojar universalmente su substitución universal. Pues esta substitución universal reúne en una coleta china todos los pecados del idealismo de medias tintas, todas las debilidades del idealismo subjetivo consecuente, como (*si licet parva compneere magnis*!: "si es lícito comparar lo pequeño con lo grande) la "idea absoluta" de Hegel reunió todas las contradicciones del idealismo de Kant y todas las flaquezas del fichteísmo. A Feuerbach *no le quedaba más que* un paso serio para volver al materialismo: desechar universalmente, desterrar absolutamente la idea absoluta, esta "substitución" hegeliana de la naturaleza física por "lo psíquico". Feuerbach cortó la coleta china del idealismo filosófico, es decir, tomó por base la naturaleza sin "substitución" alguna.

Vivir para ver si ha de continuar creciendo aún mucho tiempo la coleta china del idealismo machista.

6. La "teoría de los símbolos" (o de los jeroglíficos) y la crítica de Helmholtz

No estará de más advertir, para completar lo que acabamos de decir de los idealistas, como compañeros de armas y sucesores del empiriocriticismo, el carácter de la crítica machista de ciertas tesis filosóficas tratadas en nuestras publicaciones. Por ejemplo, nuestros machistas, que desean ser marxistas, han arremetido con especial júbilo contra los "jeroglíficos"[67] de Plejánov, es decir, contra la teoría según la cual las sensaciones y las representaciones del hombre no son copias de las cosas y de los procesos reales de la naturaleza, no son sus imágenes, sino signos convencionales, símbolos, jeroglíficos, etc. Bazárov se burla de este materialismo jeroglífico, y es preciso señalar que *tendría razón* si impugnara el materialismo jeroglífico a favor de un *materialismo* no jeroglífico. Pero Bazárov usa aquí una vez más un truco de escamoteador, introduciendo furtivamente, so capa de crítica del "jeroglifismo", su abjuración del materialismo. Engels no habla ni de símbolos, ni de jeroglíficos, sino de copias, de fotografías, de imágenes, de reflejos especulares de las cosas, etc. En lugar de demostrar el error en que incurre Plejánov al apartarse de la fórmula del materialismo dada por Engels, Bazárov oculta a los lectores, por medio del error de Plejánov, la verdad de Engels.

A fin de explicar tanto el error de Plejánov como la confusión de Bazárov, tomemos a un destacado representante de la "teoría de los símbolos" (la sustitución de la palabra símbolo por la palabra jeroglífico no cambia nada la cosa), a Helmholtz, y veamos cómo lo criticaban tanto los materialistas como los idealistas unidos a los machistas.

Helmholtz, figura descollante de las Ciencias Naturales, fue en filosofía tan inconsecuente como la inmensa mayoría de los naturalistas. Se inclinó por el kantismo, pero tampoco mantuvo de una manera consecuente este punto de vista en su gnoseología. Véase, por ejemplo, un razonamiento que encontramos en su *Óptica fisiológica* sobre el tema de la correspondencia entre los conceptos y los objetos: "... Yo he designado las sensaciones como símbolos de los fenómenos del mundo exterior, y les he negado toda analogía con las cosas que representan" (pág. 579 de la traducción francesa, pág. 442 del original alemán). Esto es agnosticismo, pero más adelante, en la misma página, leemos: "Nuestras nociones y representaciones son los efectos que *los objetos* que vemos o nos representamos producen en nuestro sistema nervioso y en nuestra conciencia". Esto es materialismo. Pero Helmholtz no tiene una idea clara de la relación existente entre la verdad absoluta y la verdad relativa, como se ve por sus razonamientos subsiguientes. Por ejemplo, Helmholtz dice un poco más adelante: "*Yo* creo, pues, que no tiene ningún sentido hablar de la certeza de nuestras representaciones más que en el sentido de una verdad *práctica*. Las representaciones que nos formamos de las cosas *no pueden* ser más que símbolos, signos naturales dados a los objetos, signos que aprendemos a poner a nuestro servicio para regular nuestros movimientos y nuestras acciones. Cuando hemos aprendido a descifrar correctamente dichos símbolos, estamos en condiciones de dirigir con su ayuda nuestras acciones de forma que produzcan el resultado apetecido"... Eso no es cierto: Helmholtz se desliza aquí hacia el subjetivismo, hacia la negación de la realidad objetiva y de la verdad objetiva. Y llega a una flagrante falta a la verdad cuando termina el párrafo con estas palabras: "La idea y el objeto representado por ella son dos cosas que pertenecen, evidentemente, a dos mundos distintos por completo"... Tan sólo los kantianos separan así la idea y la realidad, la conciencia y la

naturaleza. Sin embargo, algo más adelante leemos: "Por lo que concierne, ante todo, a las propiedades de los objetos exteriores, basta una pequeña reflexión para ver que todas las propiedades que podemos atribuirles designan exclusivamente *el efecto* que los objetos exteriores producen ora en nuestros sentidos ora en otros objetos de la naturaleza" (pág. 581 de la trad. franc.; pág. 445 del original alemán; yo traduzco de la versión francesa). Helmholtz vuelve en este caso una vez más al punto de vista materialista. Helmholtz fue un kantiano inconsecuente que tan pronto reconocía las leyes apriorísticas del pensamiento como se inclinaba por la "realidad trascendente" del tiempo y del espacio (es decir, por el punto de vista materialista sobre ellos), que tan pronto deducía las sensaciones del hombre de los objetos exteriores que impresionan nuestros órganos de los sentidos como declaraba que las sensaciones no son más que símbolos, es decir, unas designaciones arbitrarias divorciadas del mundo "distinto por completo" de las cosas designadas (véase Victor Heyfelder. *La noción de la experiencia según Helmholtz*, Berlín, 1897).

He aquí cómo expresa Helmholtz sus concepciones en el discurso sobre los "hechos en la percepción", pronunciado en 1878 "notable acontecimiento en el campo de los realistas", como dijo Leclair, refiriéndose a este discurso): "Nuestras sensaciones son precisamente efectos producidos en nuestros órganos por causas exteriores, y la forma en que se pone de manifiesto dicho efecto depende, naturalmente, de manera muy esencial, del carácter del aparato sobre el que se produce éste. Por cuanto la calidad de nuestra sensación nos informa de las propiedades del efecto exterior que ha hecho nacer dicha sensación, ésta puede ser considerada signo (*Zeichen*) del efecto exterior, pero no *imagen*. Pues de la imagen se exige cierta semejanza con el objeto representado... En cambio, del signo no se exige ninguna semejanza con el objeto del cual es signo" (*Informes y discursos*, 1884, pág. 226 del segundo tomo). Si las sensaciones no son imágenes de las cosas, sino sólo signos o símbolos que no tienen "ninguna semejanza" con ellas, entonces se quebranta la premisa materialista de la que parte Helmholtz y se pone de cierta forma en duda la existencia de los objetos exteriores, ya que los signos o símbolos son plenamente posibles con relación a unos objetos ficticios, y todos conocemos ejemplos de signos o símbolos de *esta clase*. Helmholtz intenta, siguiendo a Kant, trazar en principio una especie de línea divisoria entre el "fenómeno" y la "cosa en sí". Contra el materialismo directo, claro y franco, Helmholtz alimenta una prevención insuperable. Pero él mismo dice un poco más adelante: "No veo cómo se podría refutar un sistema del idealismo subjetivo más extremo que quisiera conceptuar la vida como un sueño. Se le puede declarar de todo punto inverosímil e insatisfactorio -y en este sentido yo suscribiría las más fuertes expresiones de la negación-, pero es posible aplicarlo de una manera consecuente... La hipótesis realista se fía, al contrario, del juicio (o del testimonio, *Aussage*) de la autoobservación ordinaria, según la cual los cambios consecutivos a tal o cual efecto que se registra en las percepciones no tienen ninguna relación síquica con el impulso anterior de la voluntad. Esta hipótesis tiene por existente, independientemente de nuestras representaciones, todo lo que está confirmado por las percepciones cotidianas, el mundo material exterior a nosotros" (págs. 242-243). "Sin duda, la hipótesis realista es la más sencilla que podemos hacer, comprobada y confirmada en unos campos de aplicación extremadamente vastos, bien precisa en todas sus partes, y, por lo tanto, eminentemente práctica y fecunda, como base para la acción (pág. 243). El agnosticismo de Helmholtz se parece asimismo al "materialismo vergonzante", con la diferencia de que en él tenemos, en lugar de las invectivas de Huxley, inspiradas en Berkeley, invectivas kantianas.

Por eso Alberto Rau, discípulo de Feuerbach, critica duramente la teoría de los símbolos de Helmholtz, conceptuándola de inconsecuente desviación del "realismo". La concepción esencial de Helmholtz -dice Rau- es la premisa realista de que "conocemos mediante nuestros sentidos las propiedades objetivas de las cosas" [*]. La teoría de los símbolos discrepa de este punto de vista (enteramente materialista, como hemos visto), porque siembra cierta desconfianza de la sensibilidad, desconfianza de los testimonios de nuestros órganos sensoriales. No cabe duda de que la imagen nunca puede igualar enteramente al modelo; pero una cosa es la imagen y otra el símbolo, *el signo convencional*. La imagen supone necesaria e inevitablemente la realidad objetiva de lo que "se refleja". El "signo convencional", el símbolo, el jeroglífico son nociones que introducen un elemento completamente innecesario de agnosticismo. y por eso E. Rau tiene completa razón al decir que Helmholtz paga con su teoría de los símbolos un tributo al kantismo. "Si Helmholtz -dice Rau- hubiese permanecido fiel a su concepción realista, si se hubiera atenido de un modo consecuente al principio de que las propiedades de los cuerpos expresan al mismo tiempo las relaciones de los cuerpos entre sí y sus relaciones con nosotros, no habría tenido necesidad, evidentemente, de toda esa teoría de los símbolos; habría podido decir entonces, expresándose con concisión y claridad: "Las sensaciones que nos causan las cosas son imágenes de la esencia de dichas cosas" (obra citada, pág. 320).

Así critica a Helmholtz un materialista. Este materialista rechaza, en nombre del materialismo

---

[*] Albrecht Rau. *Sensación y pensamiento*, Giessen, 1896, pág. 304.

consecuente de Feuerbach, el materialismo jeroglífico, o simbólico, o semimaterialismo de Helmholtz.

El idealista Leclair (que representa la "escuela de la inmanencia", grata al pensar y al sentir de Mach) también acusa a Helmholtz de inconsecuencia, de vacilación entre el materialismo y el espiritualismo (*Der Realismus* etc., pág. 154[*]). Pero la teoría de los símbolos no es para Leclair insuficientemente materialista, sino demasiado materialista. "Helmholtz supone -escribe Leclair- que las percepciones de nuestra conciencia ofrecen bastantes puntos de apoyo para conocer la sucesión en el tiempo y la identidad o la no identidad de las causas transcendentes. Esto sobra a Helmholtz para suponer un orden regulado en la esfera de lo trascendente" (pág. 33; es decir, en el terreno de lo objetivamente real). Y Leclair truena contra ese "prejuicio dogmático de Helmholtz". "El Dios de Berkeley -exclama-, en calidad de causa hipotética del orden *regulado* de las ideas en nuestra conciencia, es a lo menos tan capaz de satisfacer nuestra necesidad de una explicación causal como el mundo de las cosas exteriores" (34). "La aplicación consecuente de la teoría de los símbolos... es imposible sin una abundante adición de realismo vulgar" (pág. 35), o sea, de materialismo.

Así censuraba a Helmholtz por su materialismo, en 1879, un "idealista crítico". Veinte años después, Kleinpeter, discípulo de Mach alabado por su maestro, refutaba como sigue al "inveterado" Helmholtz, valiéndose de la filosofía "*contemporánea*" de Mach, en su artículo *De los principios de la Física según la concepción de Ernesto Mach y Enrique Hertz*[**]. Prescindamos por el momento de Hertz (que, en el fondo, era tan inconsecuente como Helmholtz) y veamos la comparación que hace Kleinpeter entre Mach y Helmholtz. Después de haber citado diversos pasajes de ambos autores y cargado con singular fuerza el acento en los conocidos asertos de Mach de que los cuerpos son símbolos mentales para el complejo de sensaciones, etc., Kleinpeter dice:

"Si seguimos el curso de las ideas de Helmholtz, encontraremos las siguientes premisas fundamentales:

1) Existen los objetos del mundo exterior.

2) Es inconcebible la modificación de esos objetos sin una causa (tenida por real).

3) "La causa es, en la primitiva acepción de esta palabra, lo que permanece invariable, por quedar o existir tras los fenómenos en sucesión a saber: la sustancia y la ley de su acción, la fuerza" (cita sacada de Helmholtz por Keinpeter).

4) Es posible deducir con rigurosa lógica y univocidad todos los fenómenos de sus causas.

5) Conseguir este fin equivale a poseer la verdad objetiva, cuyo logro (*Erlangung*) queda así reconocido como concebible" (pág. 163).

Kleinpeter, irritado por estas premisas, por su carácter contradictorio y los insolubles problemas que crean, advierte que Helmholtz no se atiene en rigor a tales concepciones, usando a veces "unos giros que recuerdan algo la comprensión puramente lógica de palabras" como materia, fuerza, causa, etc., "por Mach".

"No es difícil encontrar la razón de que no nos satisfaga Helmholtz, si recordamos las palabras tan bonitas y claras de Mach. Todo el razonamiento de Helmholtz adolece de una falsa comprensión de las palabras: masa, fuerza, etc. Pues no son, en efecto, más que nociones, productos de nuestra fantasía, y en modo alguno realidades existentes fuera del pensamiento. No estamos absolutamente en condiciones de conocer realidades. De una manera general no estamos en condiciones de inferir de las observaciones de nuestros sentidos, dada su imperfección, una conclusión unívoca. Nunca podemos afirmar que, por ejemplo, observando una escala (*durch Ablesen einer Skala*), obtendremos un solo número determinado; es posible siempre, en ciertos límites, una cantidad infinita de números que concuerden igualmente bien con los hechos de la observación. Pero de ninguna manera podemos conocer algo real, situado fuera de nosotros. Aun suponiendo que eso fuera posible y que conociéramos las realidades, no tendríamos derecho a aplicarles las leyes de la lógica, pues son leyes *nuestras* y aplicables únicamente a *nuestros* conceptos, a *nuestros* (toda la cursiva es de Kleinpeter) productos del pensamiento. No hay relación lógica entre los hechos, no hay más que una simple sucesión; los juicios apodícticos son en este caso inconcebibles. Luego es falso afirmar que un hecho sea causa de otro; y juntamente con esta afirmación se derrumba toda la deducción de Helmholtz, construida con este concepto. Por último, es imposible alcanzar la verdad objetiva, es decir, existente independientemente de todo sujeto, es imposible no solamente en virtud de las propiedades de nuestros sentidos, sino también porque nosotros, siendo hombres (*wir als Menschen*), jamás podemos formarnos ninguna idea, en general, de lo que existe de un modo totalmente independiente de nosotros" (pág. 164).

Cómo ve el lector, nuestro discípulo de Mach, al repetir las palabrejas favoritas de su maestro y de Bogdánov, que no confiesa ser machista, rechaza íntegramente toda la filosofía de Helmholtz, la rechaza desde un punto de vista idealista. La teoría de los símbolos ni siquiera es particularmente destacada por el idealista, que no ve en ella más que

[*] *El realismo de las Ciencias Naturales modernas a la luz de la crítica del conocimiento hecha por Berkeley y Kant*, pág. 154. (*N. de la Edit.*)

[**] *Archiv für Philosophie* (*Archivo de Filosofía*)[68], II, *Filosofía Sistemática*, t. V, 1899, págs. 163-164 particularmente.

una desviación de poca monta, acaso fortuita, del materialismo. Y Helmholtz es para Kleinpeter un representante de las "concepciones tradicionales de la Física" "compartidas aun hoy por la mayoría de los físicos" (160).

En resumen, vemos que Plejánov ha cometido un error manifiesto en su exposición del materialismo; en cuanto a Bazárov, todo lo ha embrollado al echar a un mismo montón el materialismo y el idealismo, contraponiendo a la "teoría de los símbolos" o al "materialismo jeroglífico" el absurdo idealista de que la "representación sensorial es precisamente la realidad existente fuera de nosotros". Los materialistas han ido a la izquierda, y los machistas a la derecha, del kantiano Helmholtz, así como del mismo Kant.

7. Dos clases de crítica de Dühring.

Señalemos otro pequeño rasgo típico más de la increíble deformación del materialismo por los machistas. Valentínov pretende batir a los marxistas, comparándolos con Büchner, quien, al decir de aquél, tiene mucho de parecido con Plejánov, a pesar de que Engels se deslindaba rotundamente de Büchner. Bogdánov, abordando la misma cuestión por otro lado, aparenta defender el "materialismo de los naturalistas", del que, dice, "se tiene la costumbre de hablar con cierto desprecio" (*Empiriomonismo*, libro III, pág. X). Tanto Valentínov como Bogdánov caen en una confusión imperdonable. Marx y Engels siempre "hablaron con desprecio" de los malos socialistas, pero de ello se deduce que lo que les interesaba era la doctrina del verdadero socialismo, el socialismo científico, y no las evasiones del socialismo a las concepciones burguesas. Marx y Engels condenaron siempre *el mal* materialismo (y, principalmente, el antidialéctico), pero lo condenaron desde el punto de vista de un *materialismo* más elevado, más desarrollado, del materialismo dialéctico, y no desde el punto de vista del humismo o del berkelismo. Marx, Engels y Dietzgen hablaban de los malos materialistas, tomándolos en consideración y deseando corregir sus errores; en cambio, de los humistas y berkelianos, de Mach y Avenarius, ni siquiera habrían hablado, limitándose a una sola objeción, más despectiva todavía, acerca de *toda* su tendencia. Por eso, las innumerables muecas y remilgos de nuestros machistas frente a Holbach y Cía., Büchner y Cía., etc., son entera y exclusivamente para despistar al público, para encubrir el abandono de las bases mismas del materialismo en general por toda la doctrina de Mach y muestran su temor a tratar abierta y claramente con Engels.

Sería difícil, sin embargo, expresarse con mayor claridad que lo hizo Engels al final del capítulo II de su *Ludwig Feuerbach* sobre el materialismo francés del siglo XVIII, sobre Büchner, Vogt y Moleschott. *Es imposible* no comprender a Engels *a menos de querer* tergiversarlo. Marx y yo somos materialistas, dice Engels en este capítulo, aclarando la diferencia *fundamental* entre todas las escuelas del materialismo y *todo el campo* de los idealistas, de todos los kantianos y todos los humistas en general. Y Engels *reprocha a Feuerbach cierta pusilanimidad*, cierta ligereza, que se manifestó en el hecho de abandonar a veces el materialismo en general, debido a los errores de esta o la otra escuela materialista. Feuerbach "a lo que no tenía derecho (*durfte nicht*) -dice Engels- era a confundir la teoría de los charlatanes (Büchner y Cía.) con el materialismo en general" (pág. 21).[69]. Sólo las cabezas embotadas por la lectura y la aceptación ciega de las doctrinas de los catedráticos reaccionarios alemanes pudieron *no comprender* el carácter de *esos* reproches dirigidos por Engels a Feuerbach.

Engels dice con la mayor claridad del mundo que Büchner y Cía. "No salieron del marco de la ciencia de sus maestros", es decir, de los materialistas del siglo XVIII; que *no adelantaron un paso*. Por eso y *solamente por eso* reprocha Engels a Büchner y Cía., no por su materialismo, como piensan los ignorantes, sino por *no haber hecho progresar* el materialismo, "por *no haber siquiera pensado en desarrollar la teoría*" del materialismo. *Solamente* por eso reprocha Engels a Büchner y Cía. Y a renglón seguido Engels enumera, *punto por punto*, las *tres* "limitaciones" (*Beschränktheit*) fundamentales de los materialistas franceses del siglo XVIII, limitaciones de las que Marx y Engels se libraron, pero de las que no supieron desembarazarse Büchner y Cía. Primera limitación: la concepción de los antiguos materialistas era "mecanicista" *en el sentido* de la "aplicación exclusiva del rasero de la mecánica a los fenómenos de naturaleza química y orgánica" (pág. 19). Veremos en el capítulo siguiente cómo la incomprensión de esas palabras de Engels dio lugar a que ciertos individuos fueran a parar por el conducto de la nueva Física al idealismo. Engels no rechaza el materialismo *mecanicista* por los motivos que le imputan los físicos de la dirección idealista (alias machista) "contemporánea". Segunda limitación: el carácter metafísico de las concepciones de los antiguos materialistas en el sentido del "*carácter antidialéctico de su filosofía*". Esta limitación la comparten por entero con Büchner y Cía. nuestros machistas, quienes, como hemos visto, no han comprendido absolutamente nada de la aplicación hecha por Engels de la dialéctica a la gnoseología (ejemplo: la verdad absoluta y la verdad relativa). Tercera limitación: mantenimiento del idealismo "por arriba", en el terreno de la ciencia social, incomprensión del materialismo histórico.

Después de haber enumerado y explicado esas tres "limitaciones" con meridiana claridad (págs. 19-21), Engels añade *al punto*: Büchner y Cía. no salieron "*de este marco*" (*über diese Schranken*).

¡*Exclusivamente* por estas tres cosas,

exclusivamente en esos límites, rechaza Engels tanto el materialismo del siglo XVIII como la doctrina de Büchner y Cía.! Sobre todas las demás cuestiones, más elementales, del materialismo (deformadas por los machistas), *no hay ni puede haber ninguna diferencia* entre Marx y Engels, de un lado, y todos aquellos antiguos materialistas, de otro. Los machistas rusos son los únicos que introducen confusionismo en esta cuestión completamente clara, pues para sus maestros y correligionarios de Europa Occidental es del todo evidente la divergencia radical entre la pauta de Mach y Cía. y la pauta de los materialistas en general. ¡Nuestros machistas necesitaban embrollar la cuestión para dar a su ruptura con el marxismo y a su evasión al campo de la filosofía burguesa la apariencia de "pequeñas enmiendas" al marxismo!

Veamos a Dühring. Es difícil imaginar expresiones más despectivas que las empleadas por Engels en su crítica de Dühring. Pero miren *cómo criticaba Leclair a este mismo Dühring simultáneamente con Engels*, mientras alababa la "filosofía revolucionadora" de Mach. Para Leclair, Dühring representa en el materialismo la "*extrema izquierda*", "que declara sin tapujo alguno que la sensación, como, en general, toda manifestación de la conciencia y de la razón, es una secreción, una función, una flor superior, un efecto de conjunto, etc., del organismo animal" (*Der Realismus* etc., 1879, págs. 23-24)*.

¿Por eso criticó Engels a Dühring? No. En esto Engels está *completamente de acuerdo* con Dühring, como con cualquier otro materialista. Criticó a Dühring desde un punto de vista diametralmente opuesto, por la inconsecuencia de su materialismo, por sus extravagancias idealistas, que dejan abierto un resquicio al fideísmo.

"La naturaleza opera en el interior del ser dotado de representaciones mentales, y también desde fuera de él, para producir opiniones lógicas coherentes y proporcionar el conocimiento necesario de la marcha de las cosas". Al citar estas palabras de Dühring, Leclair ataca con furor el materialismo de tal tendencia, la "metafísica extremadamente burda" de tal materialismo, su "carácter ilusorio", etc., etc. (págs. 160 y 161-163).

¿Por eso criticó Engels a Dühring? No. Engels ridiculizaba toda ampulosidad, pero en el reconocimiento de las leyes objetivas de la naturaleza, reflejadas por la conciencia, *Engels estaba completamente de acuerdo con Dühring*, como con cualquier otro materialista.

"El pensamiento es la especie superior de toda la realidad restante..." "Una premisa fundamental de la filosofía es la independencia y la distinción del mundo material real con respecto al grupo de los fenómenos de conciencia que nacen en este mundo y que lo conciben". Al citar esas palabras de Dühring, al tiempo que diversas invectivas del mismo autor contra Kant y otros, Leclair acusa a Dühring de caer en la "metafísica" (págs. 218-222), de admitir un "dogma metafísico", etc.

¿Por eso criticó Engels a Dühring? No. En cuanto a que el universo existe independientemente de la conciencia, y en cuanto a que al desviarse de esta verdad los kantianos, los humistas, los berkelianos, etc. yerran, Engels estaba de completo acuerdo con Dühring, como con cualquier otro materialista. Si Engels hubiese visto *de qué lado* venía Leclair, del brazo de Mach, a criticar a Dühring, ¡habría dirigido a esos dos reaccionarios en filosofía epítetos *cien veces* más despectivos que los que propinó a Dühring! Para Leclair, Dühring encarnaba el realismo y el materialismo perniciosos (v. *Contribución a una teoría monista del conocimiento*, 1882, pág. 45). G. Schuppe, maestro y compañero de armas de Mach, acusaba en 1878 a Dühring de "realismo delirante", *Traumrealismus***, vengándose así de la expresión de "idealismo delirante" lanzada por Dühring contra todos los idealistas. Para Engels, *todo lo contrario*: Dühring *no* fue un materialista *bastante* firme, claro y consecuente.

Tanto Marx y Engels como J. Dietzgen actuaron en la liza filosófica en una época en que el materialismo prevalecía entre los intelectuales avanzados en general y en los medios obreros en particular. Marx y Engels pusieron, pues, con mucha naturalidad, toda su atención no en repetir lo viejo, sino en *desarrollar* con seriedad la teoría del materialismo, en aplicar el materialismo a la historia, es decir, en culminar el edificio de la filosofía materialista. Es muy natural que, en el terreno de la gnoseología, *se limitaran* a corregir los errores de Feuerbach, a ridiculizar las trivialidades del materialista Dühring, a criticar los errores de Büchner (véase J. Dietzgen), a poner de relieve lo que *sobre todo* les faltaba a esos autores tan conocidos y populares en los medios obreros, a saber: la dialéctica. En cuanto a las verdades elementales del materialismo, proclamadas a voz en grito por los charlatanes en decenas de publicaciones, Marx, Engels y J. Dietzgen no se inquietaron y pusieron toda su atención en que estas verdades elementales no fuesen vulgarizadas y simplificadas demasiado, no llevasen al estancamiento del pensamiento ("materialismo por abajo, idealismo por arriba"), al olvido del *preciado* fruto de los sistemas idealistas, la dialéctica hegeliana, grano perlado que gallos como los Büchner, los Dühring y Cía. (incluidos Leclair, Mach, Avenarius, etc.) no supieron extraer del montón de basura del idealismo

* *El realismo de las Ciencias Naturales modernas a la luz de la crítica del conocimiento hecha por Berkeley y Kant*, 1879, págs. 23-24. (*N. de la Edit.*)

** Dr. Wilhelm Schuppe. *Lógica de la teoría del conocimiento*, Bonn, 1878, pág. 56.

absoluto.

Si se imaginan de manera algo concreta esas condiciones históricas en que aparecieron las obras filosóficas de Engels y J. Dietzgen, comprenderán muy bien por qué se preocupaban dichos autores *más de deslindarse* de la vulgarización de las verdades elementales del materialismo que de *defender* esas mismas verdades. Marx y Engels se preocuparon también más de deslindarse de la vulgarización de las reivindicaciones fundamentales de la democracia política que de defender esas mismas reivindicaciones.

Los discípulos de los reaccionarios en filosofía han sido los únicos que han podido "no advertir" esta circunstancia y presentar las cosas a los lectores como si Marx y Engels no hubiesen comprendido lo que significa ser materialista.

8. ¿Cómo pudo agradar J. Dietzgen a los filósofos reaccionarios?

El precitado ejemplo de Guélfond encierra ya una respuesta a esta pregunta y no nos ocuparemos de los innumerables casos en que nuestros machistas trataron a J. Dietzgen a la manera de Guélfond. Será más conveniente citar algunos razonamientos del propio J. Dietzgen a fin de demostrar sus puntos flacos.

"El pensamiento es función del cerebro", dice Dietzgen (*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1903, pág. 52. Hay una traducción rusa: *La esencia del trabajo cerebral del hombre*). "El pensamiento es producto del cerebro... Mi mesa de escribir, como contenido de mi pensamiento, coincide con este pensamiento, no difiere en nada de él. Pero fuera de mi cabeza, dicha mesa es objeto de mi pensamiento, completamente diferente de éste" (pág. 53). Estas proposiciones materialistas, de absoluta claridad, están, no obstante, completadas por Dietzgen con esta otra: "Pero la representación no sensorial es también sensorial, material, es decir, real... El espíritu no se distingue más de la mesa, de la luz, del sonido, que esas cosas se distinguen unas de otras" (pág. 54). El error es aquí evidente. Que el pensamiento y la materia son "reales", es decir, que existen, es verdad. Pero calificar el pensamiento de material es dar un paso en falso hacia la confusión entre el materialismo y el idealismo. En el fondo, más bien se trata de una expresión inexacta de Dietzgen, que en otro lugar está expresada correctamente: "El espíritu y la materia tienen a lo menos de común que existen" (pág. 80). - "El pensamiento es un trabajo corporal -dice Dietzgen-. Para pensar, necesito una materia en la cual pueda pensar. Esta materia nos es dada en los fenómenos de la naturaleza y de la vida... La materia es el límite del espíritu, el espíritu no puede salir de los límites de la materia. El espíritu es producto de la materia, pero la materia es más que el producto del espíritu..." (pág. 64). ¡Los machistas se abstienen de analizar semejantes razonamientos materialistas del materialista J. Dietzgen! Prefieren aferrarse a lo que hay en él de inexacto y confuso. Dietzgen, por ejemplo, dice que los naturalistas no pueden ser "idealistas más que fuera de su especialidad" (pág. 108). Los machistas callan si esto es así y por qué es así. ¡Pero en la página anterior Dietzgen reconoce "el aspecto positivo del idealismo contemporáneo" (pág. 106) y la "insuficiencia del principio materialista", lo cual debe agradar a los machistas! El mal expresado pensamiento de Dietzgen estriba en que también la diferencia entre la materia y el espíritu es *relativa*, *no excesiva* (pág. 107). Lo cual es justo, pero de ello no se deduce la insuficiencia del materialismo, sino la insuficiencia del materialismo metafísico, antidialéctico.

"La verdad sencilla y científica no se funda en una persona. Sus bases están fuera (es decir, fuera de la persona), en sus propios materiales; es una verdad objetiva... Nos llamamos materialistas... Los filósofos materialistas se caracterizan por situar en el origen, en el comienzo, el mundo corporal; en cuanto a la idea o al espíritu, la consideran una consecuencia, mientras que sus adversarios, a ejemplo de la religión, deducen las cosas de la palabra... deducen el mundo material de la idea" (*Pequeños escritos filosóficos*, 1903, págs. 59, 62). Los machistas dan de lado este reconocimiento de la verdad objetiva y esta repetición de la definición del materialismo *formulada por Engels*. Pero he ahí que Dietzgen dice: "Podríamos también con la misma razón llamarnos idealistas, pues nuestro sistema descansa sobre el resultado de conjunto de la filosofía, sobre el análisis científico de la idea, sobre la clara comprensión de la naturaleza del espíritu" (pág. 63). Y no es difícil aferrarse a esta frase manifiestamente errónea, presentándola como una abjuración del materialismo. En realidad, es más errónea la fórmula que la idea fundamental de Dietzgen, la cual se reduce a indicar que el antiguo materialismo no sabía analizar científicamente (con ayuda del materialismo histórico) la idea.

He aquí el razonamiento de J. Dietzgen sobre el antiguo materialismo: "Lo mismo que nuestra comprensión de la economía política, nuestro materialismo es una conquista científica, histórica. Así como nos diferenciamos categóricamente de los socialistas del pasado, nos distinguimos también de los materialistas de antaño. Sólo tenemos de común con los últimos que reconocemos la materia como la premisa o primera causa de la idea" (pág. 140). ¡Ese "sólo" es bien característico! Incluye todos los fundamentos gnoseológicos del materialismo *a diferencia* del agnosticismo, del machismo, del idealismo. Pero Dietzgen pone la atención en deslindarse del materialismo vulgar.

En cambio, más adelante sigue un pasaje completamente erróneo: "El concepto de materia debe ser ampliado. Comprende todos los fenómenos

de la realidad, y, por consiguiente, nuestra capacidad de conocer, de explicar" (pág. 141). Esto es una confusión, capaz únicamente de mezclar el materialismo con el idealismo so pretexto de "ampliar" el primero. Aferrarse a dicha "ampliación" es olvidar *la base* de la filosofía de Dietzgen, el reconocimiento de la materia como lo primario, como el "límite del espíritu". Y a renglón seguido Dietzgen se corrige en el fondo a sí mismo: "El todo rige la parte; la materia rige el espíritu" (pág. 142)... "En este sentido podemos conceptuar el mundo material... de primera causa, de creador del cielo y la tierra" (pág. 142). Es una confusión pretender que en la noción de la materia haya que incluir también los pensamientos, como lo repite Dietzgen en sus *Excursiones* (libro citado, pág. 214), puesto que con tal inclusión pierde sentido la antítesis gnoseológica entre la materia y el espíritu, entre el materialismo y el idealismo, antítesis en la que el mismo Dietzgen insiste. Que esta antítesis no debe ser "excesiva", exagerada, metafísica, es cosa que no tiene discusión (y un gran mérito del materialista *dialéctico* Dietzgen es haberlo subrayado). Los límites de la necesidad absoluta y de la verdad absoluta de esa antítesis relativa son precisamente los límites que determinan la *dirección* de las investigaciones gnoseológicas. Operar fuera de esos límites con la antítesis entre la materia y el espíritu, entre lo físico y lo psíquico, como con una antítesis absoluta, sería un craso error.

A diferencia de Engels, Dietzgen expresa sus ideas de manera vaga, difusa y nebulosa. Pero dejando a un lado los defectos de exposición y los errores de detalle, defiende con eficiencia la "*teoría materialista del conocimiento*" (pág. 222 y pág. 271), el "*materialismo dialéctico*" (pág. 224). "La teoría materialista del conocimiento -dice Dietzgen- se reduce a reconocer el hecho de que el órgano humano del conocimiento no emite ninguna luz metafísica, sino que es un fragmento de la naturaleza que refleja otros fragmentos de la naturaleza" (págs. 222-223). "El poder cognoscitivo no es una fuente sobrenatural de la verdad, sino un instrumento semejante a un espejo que refleja las cosas del mundo o la naturaleza" (pág. 243). Nuestros profundos machistas eluden el análisis de cada proposición de *la teoría materialista del conocimiento* de J. Dietzgen para aferrarse a sus *desviaciones* de dicha teoría, a su falta de claridad y a sus confusiones. J. Dietzgen ha podido agradar a los filósofos reaccionarios porque se confunde en algunos casos. Donde hay confusión, allí están los machistas: esto es algo que cae de su peso.

Marx escribía a Kugelmann el 5 de diciembre de, 1868: "Hace ya tiempo que Dietzgen me ha enviado un fragmento de su manuscrito *La facultad de pensar*, que, pese a cierta confusión de conceptos y a repeticiones demasiado frecuentes, contiene gran número de ideas excelentes y dignas de admiración por ser producto del pensamiento original de un obrero" (pág. 53 de la trad. rusa). El señor Valentínov cita esta opinión *sin que se le ocurra* siquiera preguntarse *cuál es la confusión* advertida por Marx en Dietzgen: ¿Está en lo que aproxima a Dietzgen a Mach o en lo que separa a Dietzgen de Mach? El señor Valentínov no se ha hecho esta pregunta, pues ha leído a Dietzgen y las cartas de Marx de la misma manera que el Petrushka de Gógol. No es, sin embargo, difícil encontrar la respuesta. Marx llamó infinitas veces su concepción del mundo materialismo dialéctico, y el *Anti-Dühring* de Engels, que *Marx leyó en manuscrito del comienzo al fin*, expone precisamente esta concepción del mundo. Luego hasta los señores Valentínov pudieron haber comprendido que *la confusión* de Dietzgen no podía consistir más que en sus dejaciones de aplicación consecuente de la dialéctica, del *materialismo* consecuente, y en particular, del *Anti-Dühring*.

¿No se percatarán ahora el señor Valentínov y sus cofrades de que Marx no pudo encontrar confuso en Dietzgen *sino lo que aproxima a éste a Mach*, el cual ha partido de Kant para llegar, no al materialismo, sino a Berkeley y Hume? ¿O tal vez el materialista Marx calificara de confusión precisamente la teoría materialista del conocimiento de Dietzgen y aprobara su apartamiento del materialismo? ¿Aprobara lo que está en desacuerdo con el *Anti-Dühring*, en cuya redacción colaboró?

¿A quién quieren engañar nuestros machistas, deseosos de que se les considere marxistas, cuando proclaman a los cuatro vientos que "su" Mach ha aprobado a Dietzgen? ¡Nuestros héroes no han entendido que Mach pudo aprobar a Dietzgen sólo por lo que Marx lo llamó confusionista!

Cuando se enjuicia a Dietzgen en conjunto, no merece una censura tan categórica. En sus nueve décimas partes es un materialista que no pretendió jamás ni ser original ni crear una filosofía especial, diferente del materialismo. De Marx, Dietzgen habló a menudo y siempre como del *jefe de la tendencia* (*Pequeños escritos filosóficos*, pág. 4, opinión expuesta en 1873; en la página 95 -año 1876- se subraya que Marx y Engels "poseían la necesaria escuela filosófica", es decir, tenían una buena preparación filosófica; en la página 181 -año 1886 - habla de Marx y de Engels como de los "reconocidos fundadores" de la tendencia). José Dietzgen era marxista, y le prestan un flaco servicio Eugenio Dietzgen y -¡ay!- el camarada P. Dauge, al inventar el "monismo naturalista", el "dietzgenismo", etc. El "dietzgenismo", a diferencia del materialismo dialéctico, no es más que una *confusión*, *un paso* hacia la filosofía reaccionaria, una tentativa de crear una pauta no con lo que hay de grande en José Dietzgen (en este obrero filósofo, que descubrió a su manera el materialismo dialéctico, ¡hay mucho de grande!), sino con *lo que hay en él de flojo*.

Me limitaré a demostrar con dos ejemplos cómo se deslizan hacia la filosofía reaccionaria el camarada

P. Dauge y Eugenio Dietzgen.

P. Dauge escribe en la segunda edición de la obra *Akquisit*, pág. 273: "Hasta la crítica burguesa señala las afinidades de la filosofía de Dietzgen con el empiriocriticismo y la escuela de la inmanencia", y más abajo: "particularmente de Leclair" (en la cita de la "crítica burguesa").

Es indudable que P. Dauge aprecia y respeta a J. Dietzgen. Pero no lo es menos que *lo cubre de ignominia*, al citar *sin protestar* el juicio de un plumífero burgués, que aproxima al más resuelto enemigo del fideísmo y de los catedráticos, "lacayos titulados" de la burguesía, a Leclair, predicador directo del fideísmo y reaccionario de tomo y lomo. Es posible que Dauge haya repetido el juicio ajeno acerca de los inmanentistas y de Leclair sin conocer él mismo los escritos de dichos reaccionarios. Que le sirva entonces esto de advertencia: el camino que va *de* Marx a las peculiaridades de Dietzgen, y después a Mach y a los inmanentistas lleva a un lodazal. No sólo la aproximación a Leclair, sino la aproximación a Mach destaca al Dietzgen-confusionista a diferencia del Dietzgen-materialista.

Defenderé a J. Dietzgen en contra de P. Dauge. *Yo* afirmo que J. Dietzgen no ha merecido la vergüenza de verse declarado afín a Leclair. Puedo apelar a un testigo que goza de la máxima autoridad en esta materia: precisamente a Schubert-Soldern, filósofo fideísta e inmanentista tan reaccionario como Leclair. En 1896 escribía: "Los socialdemócratas proclaman de buen grado, con títulos más o menos (de ordinario menos) legítimos, su afinidad con Hegel, pero materializan la filosofía de Hegel: ejemplo, J. Dietzgen. Lo absoluto es para Dietzgen el universo, y este último, la cosa en sí, el sujeto absoluto, cuyos fenómenos son sus predicados. Dietzgen, naturalmente, no se da cuenta de que así hace de una abstracción pura la base del proceso concreto, como no se dio cuenta de ello Hegel... J. Dietzgen amalgama a menudo caóticamente a Hegel, Darwin, Haeckel y el materialismo de las Ciencias Naturales" (*La cuestión social*, pág. XXXIII). Schubert-Soldern se orienta entre los matices filosóficos mejor que Mach, quien alaba a cualquiera, hasta al kantiano Jerusalem.

Eugenio Dietzgen ha tenido la ingenuidad de quejarse al público alemán de que materialistas estrechos "ofendiesen" en Rusia a José Dietzgen, *y tradujo* al alemán los artículos de Plejánov y Dauge sobre J. Dietzgen (véase J. Dietzgen: *Conocimiento y verdad*, Stuttgart, 1908. Apéndices). Las lamentaciones del pobre "monista naturalista" se vuelven contra él: Francisco Mehring, que entiende algo de filosofía, y de marxismo, ha escrito con este motivo que, *en el fondo*, *tiene razón Plejánov contra Dauge* (*Neue Zeit*[*], 1908, núm. 38, 19 de junio, folletín, pág. 432). Mehring no duda que J. Dietzgen *metía la pata cuando se desviaba* de Marx y Engels (pág. 431). Eugenio Dietzgen ha contestado a Mehring con una extensa y lacrimosa nota en la que llega a decir que J. Dietzgen puede ser útil "para conciliar" a los "enemistados hermanos: a los ortodoxos con los revisionistas" (N. Z.[**], 1908, núm. 44, 31 de julio, pág. 652).

Otra advertencia, camarada Dauge: El camino que va de Marx al "dietzgenismo" y al "machismo" *conduce a un lodazal*, y no ciertamente para individuos sueltos, no para Juan, Isidoro o Pablo, sino para toda la tendencia en cuestión.

No griten, señores machistas, que yo apelo a las "autoridades": Sus clamores contra las autoridades no valen sino para encubrir el hecho de que ustedes sustituyen a las autoridades socialistas (Marx, Engels, Lafargue, Mehring, Kautsky) por las *autoridades* burguesas (Mach, Petzoldt, Avenarius y los inmanentistas). ¡Mejor cuenta les traería no menear la cuestión de las "autoridades" y del "autoritarismo"!

Capítulo V. La revolución contemporánea operada en las ciencias naturales y el idealismo filosófico.

Hace un año, la revista *Die Neue Zeit* publicó un artículo de José Diner-Dénes, titulado: *El marxismo y la revolución contemporánea operada en las Ciencias Naturales* (1906-1907, núm. 52). El defecto de este artículo es que da de lado las deducciones gnoseológicas sacadas de la Física "moderna", que nos interesan especialmente en los momentos actuales. Pero ese defecto precisamente confiere al punto de vista y a las deducciones del mencionado autor un interés particular para nosotros. José Diner-Dénes se sitúa, como el autor de estas líneas, en el punto de vista del "marxista raso", tratado por nuestros machistas con gran altanería desdeñosa. "Todo marxista medio, raso, se denomina comúnmente materialista dialéctico", escribe, por ejemplo, el señor Yushkévich (pág. I de su libro). Y he aquí que un marxista raso, representado en este caso por J. Diner-Dénes, confronta los más recientes descubrimientos de las Ciencias Naturales y, sobre todo, de la Física (los rayos X, los rayos Becquerel, el radio[70], etc.), *directamente* con el *Anti-Dühring* de Engels. ¿A qué conclusión lo lleva tal confrontación? "Se han adquirido nuevos conocimientos en los más variados campos de las Ciencias Naturales -escribe J. Diner-Dénes-, y todos ellos convergen en el punto que Engels quiso destacar en primer plano: en la naturaleza "no hay contrastes inconciliables, diferencias y demarcaciones fijadas por la fuerza", y si encontramos en la naturaleza contrastes y diferencias es porque introducimos exclusivamente nosotros su rigidez y su carácter absoluto en ella". Se ha descubierto, por ejemplo, que la luz y la

[*] *Tiempos Nuevos*. (*N. de la Edit.*)

[**] Ibíd.

electricidad no son otra cosa que manifestaciones de una misma fuerza de la naturaleza[71]. Cada día es más probable que la afinidad química se reduzca a procesos eléctricos. Los elementos indestructibles e indescomponibles de la Química, cuyo número continúa aumentando, como para burlarse de la unidad del mundo, resultan destructibles y descomponibles. Se ha conseguido convertir el elemento radio en elemento helio[72]. "Así como todas las fuerzas de la naturaleza se reducen a una sola, también todas las sustancias de la naturaleza se reducen a una *sola sustancia*" (cursiva de J. Diner-Dénes). Citando la opinión de uno de los autores para quienes el átomo no es más que una condensación del éter, exclama J. Diner-Dénes: "Con cuánta brillantez se confirma el aserto de Engels de que el movimiento es la forma de existencia de la materia". "Todos los fenómenos naturales son movimiento, y la diferencia entre ellos consiste sólo en que nosotros, los hombres, percibimos este movimiento en diferentes formas... Es exactamente como lo dijera Engels. Lo mismo que la historia, la naturaleza está sometida a la ley dialéctica del movimiento".

Por otra parte, no es posible tomar un escrito machista o que trate del machismo sin hallar en él presuntuosas invocaciones a la Física moderna que, según se afirma, ha refutado el materialismo, etc., etc. El que estas invocaciones tengan o no algún fundamento es ya otra cuestión; pero el nexo de la Física moderna o, más bien, de una determinada escuela de la Física moderna con la doctrina de Mach y otras variedades de la filosofía idealista contemporánea no deja lugar a la menor duda. Analizar el machismo, haciendo caso omiso de este nexo -como lo hace Plejánov[73]-, es burlarse del espíritu del materialismo dialéctico, es decir, sacrificar el método de Engels a una u otra letra de Engels. Engels dice claramente que "cada descubrimiento trascendental, hecho incluso en el campo de las Ciencias Naturales" (sin hablar ya de la historia de la humanidad) (*L. Feuerbach*, pág. 19 de la ed. alemana), "le obliga (al materialismo) a cambiar de forma"[74]. Por consiguiente, la revisión de la "forma" del materialismo de Engels, la revisión de sus tesis de filosofía de la naturaleza no sólo no tiene nada de "revisionismo" en el sentido consagrado de la palabra, sino que, por el contrario, es necesariamente exigida por el marxismo. No es esta revisión lo que nosotros reprochamos a los machistas, sino su procedimiento *puramente revisionista*, que consiste en traicionar *el fondo* del materialismo, aparentando criticar sus *formas*, y en adoptar las tesis fundamentales de la filosofía burguesa reaccionaria sin intentar someter a crítica franca, abierta y resuelta, por ejemplo, esta afirmación de Engels que es, indudablemente, de una importancia extrema en el caso dado: "...el movimiento es inconcebible sin materia"[75] (*Anti-Dühring*, pág. 50).

Por supuesto, al examinar las relaciones de una escuela de los físicos contemporáneos con el renacimiento del idealismo filosófico, en lo que menos pensamos es en tratar de las doctrinas especiales de la Física. Nos interesan exclusivamente las conclusiones gnoseológicas sacadas de ciertas tesis concretas y de descubrimientos conocidos por todos. Esas conclusiones gnoseológicas saltan a la vista de tal modo que numerosos físicos tratan ya de ellas. Es más, entre los físicos hay ya direcciones diversas, se constituyen determinadas escuelas sobre ese terreno. Nuestra tarea se limita, pues, a presentar con claridad el fondo de las divergencias de esas direcciones y qué relación guardan con las pautas fundamentales de la filosofía.

1. La crisis de la física contemporánea.

El conocido físico francés Enrique Poincaré dice en su libro *El valor de la ciencia* que existen "síntomas de una seria crisis" de la Física y dedica un capítulo especial (el VIII; véase la pág. 171) a dicha crisis. Esta no acaba en el hecho de que el "radio, ese gran revolucionario", quebranta el principio de la conservación de la energía. "Todos los demás principios están asimismo en peligro" (pág. 180). Por ejemplo, el principio de Lavoisier, o principio de la conservación de la masa, se ve quebrantado por la teoría electrónica de la materia. Según esta teoría, los átomos están formados de partículas minúsculas cargadas de electricidad positiva o negativa que se llaman electrones y "están inmersos en un medio que llamamos éter". Los experimentos de los físicos proporcionan datos para calcular la velocidad del movimiento de los electrones y su masa (o la relación de su masa a su carga eléctrica). La velocidad del movimiento resulta comparable a la velocidad de la luz (300.000 kilómetros por segundo), por ejemplo, alcanzando un tercio de tal velocidad. En esas condiciones se ha de tomar en consideración la masa dimorfa del electrón, congruentemente a la necesidad de vencer, primero, la inercia del propio electrón y luego, la del éter. La primera masa será la masa real o mecánica del electrón; la segunda, "una masa electrodinámica que representa la inercia del éter". Ahora bien, la primera masa resulta ser igual a cero. Toda la masa de los electrones o, a lo menos, de los electrones negativos, resulta, por su origen, única y exclusivamente electrodinámica. La masa desaparece. Los fundamentos de la mecánica quedan resquebrajados. E igualmente el principio de Newton, la equidad de la acción y la reacción, etc. [76].

Estamos, dice Poincaré, ante las "ruinas" de los viejos principios de la Física, ante un "derrumbamiento general de los principios". Por cierto -hace a modo de salvedad-, todas esas dejaciones de los principios se refieren a magnitudes infinitamente pequeñas; es posible que no conozcamos aún otras magnitudes infinitamente pequeñas que se oponen a ese desquiciamiento de las

antiguas leyes, y, además, el radio escasea muchísimo; pero, en todo caso, el "*período de las dudas*" ha llegado. Hemos visto ya cuáles son las conclusiones gnoseológicas que el autor saca de este "período de las dudas". "No es la naturaleza la que nos proporciona (o impone) los conceptos de espacio y tiempo, sino que somos nosotros quienes se los proporcionamos a ella"; "todo lo que no es pensamiento, es la purísima nada". Estas son conclusiones idealistas. La ruptura de los principios más fundamentales demuestra (tal es el curso de las ideas de Poincaré) que esos principios no son copias, reproducciones de la naturaleza, no son imágenes de algo exterior en relación con la conciencia del hombre, sino productos de dicha conciencia. Poincaré no desarrolla esas conclusiones de un modo consecuente, no se interesa con alguna seriedad por el aspecto filosófico de la cuestión. Se detiene con la mayor prolijidad en este aspecto el tratadista francés de cuestiones filosóficas Abel Rey en su libro *La teoría de la Física entre los físicos contemporáneos* (Abel Rey. *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, Paris, F. Alcan, 1907). Por cierto, el autor es positivista, o sea, confusionista y machista a medias, pero en este caso ello es hasta una ventaja, puesto que no se puede sospechar de él que quiera "calumniar" al ídolo de nuestros machistas. No se puede uno fiar de Rey cuando se trata de una definición filosófica exacta de conceptos y, sobre todo, cuando se trata del materialismo, porque Rey, a su vez, es catedrático y, como tal, tiene un desprecio olímpico a los materialistas (y se distingue por la más completa ignorancia de la gnoseología del materialismo). Ni que decir tiene que para "varones de la ciencia" como él no existen en absoluto cierto Marx o cierto Engels. Pero Rey resume escrupulosamente y, en general, a conciencia, los escritos abundantísimos que existen sobre esta cuestión, y no sólo franceses, sino también ingleses y alemanes (en particular de Ostwald y Mach); de modo que habremos de recurrir a su trabajo con frecuencia.

En estos momentos la Física atrae particularmente la atención de los filósofos en general -dice el autor-, así como la de todos los que, por motivos de uno u otro orden, quieren criticar la ciencia en general. "Al discutir los límites y el valor de la ciencia física, se critica en suma la legitimidad de la ciencia positiva, la posibilidad de conocer el objeto" (págs. I-II). Se apresuran por sacar de la "crisis de la física contemporánea" unas conclusiones escépticas (pág. 14). ¿Cuál es, pues, la naturaleza de esta crisis? En los dos primeros tercios del siglo XIX los físicos estaban de acuerdo en todo lo esencial. "Creían en una explicación puramente mecanicista de la naturaleza; admitían que la Física es sólo una mecánica más complicada, a saber: una mecánica molecular. Discrepaban sólo en los procedimientos empleados para reducir la Física a la mecánica y en los pormenores del mecanicismo". "El espectáculo que hoy nos ofrecen las Ciencias Físico-Químicas ha cambiado por completo. Una extrema diversidad ha remplazado a la unanimidad anterior, y no ya sólo en los pormenores, sino en las ideas directrices y fundamentales. Aunque parezca exagerado decir que cada científico tiene sus particulares tendencias, se debe consignar que la ciencia, sobre todo la Física, tiene, como el arte, numerosas escuelas cuyas conclusiones a menudo divergen, y a veces son opuestas y hostiles...

"Se comprende, pues, desde el principio y en toda su extensión, lo que se ha llamado la crisis de la Física contemporánea.

"La Física tradicional, hasta mediados del siglo XIX, consideraba que la Física no tenía más que prolongarse para ser una metafísica de la materia. Esta Física daba a sus teorías un valor ontológico. Y estas teorías eran enteramente mecanicistas. El mecanicismo tradicional" (Rey emplea esta palabra en el sentido particular de un sistema de concepciones que reducen la Física a la mecánica) "representaba, pues, por encima y más allá de los resultados de la experiencia, el conocimiento *real* del universo material. Esto no era una expresión hipotética de la experiencia: era un dogma)} (pág. 16)...

Debemos interrumpir aquí al honorable "positivista". Evidentemente, nos describe la filosofía materialista de la Física tradicional sin querer llamar al diablo (es decir, al materialismo) por su nombre. A un humista, el materialismo debe parecerle metafísica, un dogma, un rebasamiento de los límites de la experiencia, etc. El humista Rey, como desconoce el materialismo, no tiene la menor noción de dialéctica ni de lo que distingue al materialismo dialéctico del materialismo metafísico en el sentido que Engels da a estas palabras. Por eso, por ejemplo, la correlación existente entre la verdad absoluta y la verdad relativa está absolutamente oscura para Rey.

"...Las críticas del mecanicismo tradicional que fueron formuladas durante toda la segunda mitad del siglo XIX invalidaron esta premisa de la realidad ontológica del mecanicismo. Sobre estas críticas se fundó una concepción filosófica de la Física que llegó a ser casi tradicional en la filosofía de fines del siglo XIX. La ciencia no era más que una fórmula simbólica, un medio de marcación (de *repérage*, de trazado de signos, marcas, símbolos), y como este medio de marcación varía según las diferentes escuelas, se vio pronto que no se marcaba más que lo previamente preparado (*façonné*) para ser marcado (para ser simbolizado). La ciencia llegó a ser una obra de arte para diletantes, una obra de arte para usufructuarios: actitudes que se podían interpretar universalmente con pleno derecho por la negación de la posibilidad de la ciencia. Una ciencia como puro artificio para obrar sobre la naturaleza, como simple

procedimiento para el usufructo, no tiene derecho, a menos de desfigurar el sentido de las palabras, de llamarse ciencia. Decir que la ciencia no puede ser otra cosa que lo enunciado es negarla en la propia acepción de la palabra.

"El fracaso del mecanicismo tradicional, o más exactamente, la crítica a que fue sometido, dio lugar a la siguiente proposición: la ciencia ha fracasado también. De la imposibilidad de atenerse pura y sencillamente al mecanicismo tradicional se dedujo que la ciencia no era posible" (págs. 16-17).

El autor plantea la siguiente cuestión: "¿Es la crisis actual de la Física un incidente temporal y exterior en el desarrollo de la ciencia, o vuelve la ciencia bruscamente sobre sus pasos y abandona definitivamente el camino que ha seguido?.."

"...Si las Ciencias Físico-Químicas que, en el plano de la historia, han sido esencialmente emancipadoras, se hunden en una crisis que no les deja más que el valor de recetas útiles en el terreno técnico, pero les quita toda significación desde el punto de vista del conocimiento de la naturaleza, ha de resultar de ello, en la lógica y en la historia de las ideas, un completo trastorno. La Física pierde todo su valor educativo; el espíritu positivo que representaba se convierte en un espíritu falso y peligroso". La ciencia ya no puede dar más que recetas prácticas, y no conocimientos reales. "El conocimiento de lo real debe buscarse y facilitarse por otros medios... Es preciso seguir otro camino, es preciso devolver a la intuición subjetiva, al sentido místico de la realidad, en una palabra, a lo misterioso, todo lo que se creía haberles arrancado" (pág. 19).

Como positivista, el autor opina que esa concepción es errónea y juzga pasajera la crisis de la Física. Luego veremos cómo Rey depura de esas conclusiones a Mach, Poincaré y Cía. Limitémonos ahora a registrar el hecho de la "crisis" y su importancia. Por las últimas palabras citadas de Rey se ve claramente qué elementos reaccionarios han aprovechado esa crisis y la han agravado. Rey dice abiertamente en el prólogo de su libro que el "movimiento fideísta y anti-intelectualista de fines del siglo XIX" tiende a "apoyarse en el espíritu general de la Física contemporánea" (pág. 11). En Francia se llama fideístas (de la palabra latina "*fides*", fe) a los que ponen la fe por encima de la razón. Llamase anti-intelectualismo a la doctrina que niega los derechos a las pretensiones de la razón. Por consiguiente, en el sentido filosófico, la esencia de la "crisis de la Física contemporánea" consiste en que la antigua Física veía en sus teorías "el conocimiento real del mundo material", es decir, el reflejo de la realidad objetiva. La nueva corriente en la Física no ve en la teoría más que símbolos, signos, señales para la práctica, es decir, niega la existencia de la realidad objetiva, independiente de nuestra conciencia y reflejada por ésta. Si Rey se atuviera a una terminología filosófica exacta, debería haber dicho: la teoría materialista del conocimiento, adoptada espontáneamente por la antigua Física, ha sido sustituida por una teoría idealista y agnóstica, de lo que se ha aprovechado el fideísmo, a pesar del deseo de los idealistas y de los agnósticos.

Pero ese cambio, que constituye la crisis, no se lo representa Rey como si todos los nuevos físicos estuvieran en oposición a todos los viejos físicos. No. Rey demuestra que los físicos contemporáneos se dividen, según sus tendencias gnoseológicas, en tres escuelas: energetista o conceptual (*conceptuelle*, de la palabra concepto, noción pura); mecanicista o neomecanicista, a la que siguen ateniéndose la inmensa mayoría de los físicos; y la escuela crítica, intermedia entre las dos primeras. Mach y Duhem pertenecen a la primera; Enrique Poincaré pertenece a la tercera; y a la segunda, los antiguos físicos Kirchhoff, Helmholtz, Thomson (lord Kelvin), Maxwell y los físicos modernos Larmor y Lorentz. Por las siguientes palabras de Rey se ve en qué consiste la esencia de las *dos* pautas fundamentales (pues la tercera no es independiente, sino intermedia):

"El mecanicismo tradicional ha construido un sistema del mundo material". En la doctrina de la estructura de la materia partió de "elementos cualitativamente homogéneos e idénticos" que debían ser considerados "indeformables, impenetrables", etc. La Física "construyó un edificio *real* con materiales *reales* y cemento *real*. El físico disponía de *los elementos materiales, de las causas y del modo como* obraban, de las leyes *reales* de su acción" (págs. 33-38). "Las modificaciones de la concepción general de la Física consisten, sobre todo, en rechazar el valor ontológico de las teorías figurativas y en acentuar marcadamente el sentido fenomenológico de la Física". La teoría conceptual opera sobre "nociones abstractas puras y simples" y "busca una teoría puramente abstracta, que elimine en lo posible la hipótesis de la materia". "La noción de energía llega a ser la subestructura de la nueva Física. Por eso la Física conceptual puede, la mayoría de las veces, ser llamada Física *energética*", aunque esa denominación no pueda aplicarse, por ejemplo, a un representante de la Física conceptual como Mach (pág. 46).

Esa confusión de Rey de la energética y el machismo no es, naturalmente, del todo justa, como tampoco lo es el aserto de que la escuela neomecanicista vaya llegando también a la concepción fenomenológica de la Física (pág. 48), a pesar de la profundidad de su discrepancia con los conceptualistas. La "nueva" terminología de Rey enturbia la cuestión en lugar de aclararla; no hemos podido, sin embargo, omitirla, con el fin de dar al lector una idea de la interpretación de la crisis de la Física por un "positivista". En el fondo, la contraposición de la "nueva" escuela a la vieja concepción coincide completamente, como el lector

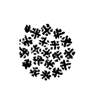
se habrá podido convencer, con la precitada crítica de Helmholtz por Kleinpeter. Al dar a conocer las concepciones de los diferentes físicos, Rey refleja en su exposición toda la vaguedad e inconsistencia de las concepciones filosóficas de éstos. *La esencia* de la crisis de la Física contemporánea consiste en que se han desquiciado las viejas leyes y los principios fundamentales, en que se repudia la realidad objetiva existente fuera de la conciencia, es decir, en que se sustituye el materialismo por el idealismo y el agnosticismo. “La materia ha desaparecido”: con tales palabras se puede expresar la dificultad fundamental y típica, respecto a muchas cuestiones particulares, que dio origen a esa crisis. En dicha dificultad nos detendremos ahora.

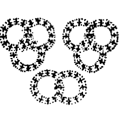
2. “La materia ha desaparecido”.

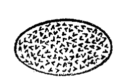
Se puede encontrar esta expresión textual en las descripciones que dan de los novísimos descubrimientos los físicos contemporáneos. Por ejemplo, L. Houllevigue, en su libro *La evolución de las ciencias*, titula un capítulo que trata de las nuevas teorías de la materia: *¿Existe la materia*? “El átomo se desmaterializa -dice este autor-, la materia desaparece”[*]. A fin de ver la ligereza con que los machistas deducen de ahí conclusiones filosóficas radicales, tomemos aunque sea a Valentínov. “La afirmación de que la explicación científica del mundo no tiene base sólida “*más que* en el materialismo” es sólo una ficción, y por añadidura, una ficción absurda”, escribe ese autor (pág. 67). En calidad de destructor de esta ficción absurda cita al conocido físico italiano Augusto Righi, quien dice que la teoría electrónica “no es tanto una teoría de la electricidad como una teoría de la materia; el nuevo sistema coloca simplemente la electricidad en el lugar de la materia” (Augusto Righi. *La moderna teoría de los fenómenos físicos*, Leipzig, 1905, pág. 131. Hay una traducción rusa). Aducidas estas palabras (pág. 64), exclama el señor Valentínov:

“¿Por qué se permite Augusto Righi hacer ese ultraje a la santa materia? ¿Tal vez porque es solipsista, idealista, criticista burgués, empiriomonista o algo peor aún?”

Esta observación, que le parece al señor Valentínov un dardo mortal lanzado a los materialistas, revela su candor virginal en la cuestión del materialismo filosófico. El señor Valentínov no ha comprendido absolutamente nada de la verdadera relación entre el idealismo filosófico y la “desaparición de la materia”. Y esa “desaparición de la materia” de que habla, siguiendo a los físicos contemporáneos, no tiene nada que ver con la distinción gnoseológica entre el materialismo y el idealismo. Dirijámonos, para dilucidar este punto, a uno de los machistas más consecuentes y claros: Carlos Pearson. Para éste, el mundo físico se halla formado por grupos de percepciones sensoriales. Este autor nos da de “nuestro modelo conceptual del mundo físico” el diagrama siguiente, no sin hacer la salvedad de que en él no han sido tomadas en cuenta las proporciones (pág. 282 de *La Gramática de la Ciencia*):







Simplificando su diagrama, C. Pearson ha eliminado totalmente el problema de la correlación entre el éter y la electricidad o entre los electrones positivos y negativos. Pero esto no importa. Lo importante es que el punto de vista idealista de Pearson toma los “cuerpos” por percepciones de los sentidos; y luego ya, la composición de esos cuerpos por partículas, formadas a su vez de moléculas, etc., se refiere a los cambios en el modelo del mundo físico y en modo alguno a la cuestión de si los cuerpos son símbolos de sensaciones o si las sensaciones son imágenes de los cuerpos. El materialismo y el idealismo difieren por la solución que dan al problema de los *orígenes* de nuestro conocimiento, al problema de las relaciones entre el conocimiento (y lo “psíquico” en general) y el mundo *físico*; la cuestión de la estructura de la materia, de los átomos y de los electrones no tiene que ver más que con ese “mundo físico”. Cuando los físicos dicen: “la materia desaparece”, con ello quieren decir que las Ciencias Naturales reducían hasta ahora todas sus investigaciones del mundo físico a estas tres nociones finales: la materia, la electricidad y el éter; pero ahora quedan *sólo* las dos últimas, porque la materia se puede reducir a la electricidad, el átomo se puede representar como una especie de sistema solar infinitamente pequeño en cuyo seno hay un electrón positivo[78], alrededor del cual se mueven con una velocidad determinada (y extremadamente grande, como hemos visto) los electrones negativos[79]. Se puede, por consiguiente, reducir el mundo físico a dos o tres elementos en vez de varias decenas (por cuanto los electrones positivo y negativo representan “dos materias esencialmente diferentes”, como dice el físico Pellat, citado por Rey, en la obra mencionada, págs. 294-295). Las Ciencias Naturales llevan, pues, a la “*unidad de la materia*” (lugar citado)[**]: tal es el contenido efectivo

[*] L. Houllevigue. *La evolución de las ciencias*, París (A. Collin), 1908, págs. 63, 87, 88. Véase su artículo *Ideas de los físicos sobre la materia* en *Année Psychologique*[77] (*Anuario Sicológico*), 1908.

[**] Oliverio Lodge. *Sobre los electrones*, París, 1906, pág. 159; “La teoría eléctrica de la materia”, el reconocimiento de la electricidad como la “sustancia fundamental”, constituye un “hallazgo teórico muy cercano de aquello a lo que tendieron siempre los filósofos, es decir, de la unidad de la materia”. Véase también Augusto Righi. *De la estructura de la materia*, Leipzig, 1908; J. J. Thomson.

de la frase sobre la desaparición de la materia, sobre la sustitución de la materia por la electricidad, etc., que a tantos desorienta. "La materia desaparece" quiere decir que desaparecen los límites dentro de los cuales conocíamos la materia hasta ahora y que nuestro conocimiento se profundiza; desaparecen propiedades de la materia que anteriormente nos parecían absolutas, inmutables, primarias (impenetrabilidad, inercia, masa[81], etc.) y que hoy se revelan como relativas, inherentes solamente a ciertos estados de la materia. Porque la *única* "propiedad" de la materia, con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de *ser una realidad objetiva*, de existir fuera de nuestra conciencia.

El error del machismo en general y de la moderna Física machista consiste en omitir esa base del materialismo filosófico y la diferencia entre el materialismo metafísico y el materialismo dialéctico. La admisión de elementos inmutables cualesquiera, de la "inmutable esencia de las cosas", etc., no es materialismo: es un materialismo *metafísico*, es decir, antidialéctico. Por eso, J. Dietzgen subrayaba que el "objeto de la ciencia es infinito"; y que es inconmensurable, incognoscible hasta el fondo, *inagotable* no sólo lo infinito, sino también "el átomo más pequeño", pues "la naturaleza, en todas sus partes, no tiene principio ni fin" (*Pequeños escritos filosóficos*, págs. 229-230). Por eso Engels citaba el ejemplo del descubrimiento de la alizarina en el alquitrán de hulla y criticaba el materialismo *mecanicista*. Si se quiere plantear la cuestión desde el único punto de vista justo, es decir, desde el punto de vista materialista dialéctico, hay que preguntarse: los electrones, el éter, *etcétera* ¿existen fuera de la conciencia humana como una realidad objetiva o no? A esta pregunta los naturalistas, también sin vacilaciones, deberán contestar y contestan siempre que *sí*, de la misma manera que admiten sin vacilaciones la existencia de la naturaleza anteriormente al hombre y a la materia orgánica. La cuestión queda así resuelta a favor del materialismo, porque la noción de materia, como hemos dicho ya, no significa en gnoseología *más que*: la realidad objetiva, existente independientemente de la conciencia humana y reflejada por ésta.

Pero el materialismo dialéctico insiste sobre el carácter aproximado, relativo, de toda tesis científica acerca de la estructura de la materia y de sus propiedades; insiste sobre la ausencia de líneas absolutas de demarcación en la naturaleza, sobre la transformación de la materia en movimiento de un estado en otro, que, desde nuestro punto de vista nos parece inconciliable con el primero, etc. Por rara que parezca desde el punto de vista del "sentido común" la transformación del éter imponderable en materia ponderable y viceversa, por "extraña" que parezca la ausencia en el electrón de cualquier otra masa que no sea la electromagnética, por extraordinaria que parezca la limitación de las leyes mecánicas del movimiento a una sola esfera de los fenómenos de la naturaleza y su subordinación a las leyes más profundas de los fenómenos electromagnéticos, etc., todo ello no es más que una nueva *confirmación* del materialismo dialéctico. La Física moderna ha caído en el idealismo, sobre todo, precisamente porque los físicos ignoraban la dialéctica. Estos últimos han combatido el materialismo metafísico (en el sentido que Engels ponía en la palabra y no en su sentido positivista, es decir, humista), su "mecanicidad" unilateral, y, al hacerlo, han tirado de la bañera el agua sucia junto con el niño. Al negar la inmutabilidad de los elementos y las propiedades de la materia hasta entonces conocidos, han caído en la negación de la materia, esto es, de la realidad objetiva del mundo físico. Al negar el carácter absoluto de las leyes más importantes y fundamentales, han caído en la negación de toda regularidad objetiva en la naturaleza; han dado en afirmar que las leyes de la naturaleza son puro convencionalismo, "limitación de la expectativa", "necesidad lógica", etc. Al insistir en el carácter aproximado, relativo, de nuestros conocimientos, han caído en la negación del objeto independiente del conocimiento, reflejado por éste con una exactitud aproximada, con una exactitud relativa. Y así sucesivamente, hasta nunca acabar.

Los razonamientos de Bogdánov sobre la "esencia inmutable de las cosas", expuestos en 1899, y las de Valentínov y Yushkévich sobre la "sustancia", etc., tampoco son más que frutos del desconocimiento de la dialéctica. Sólo una cosa es inmutable desde el punto de vista de Engels: el reflejo en la conciencia humana (cuando existe conciencia humana), del mundo exterior, que existe y se desarrolla independientemente de la misma. Ninguna otra "inmutabilidad", ninguna otra "esencia", ninguna "sustancia absoluta", en el sentido que ha puesto en estos conceptos la inútil, filosofía de cátedra, existe para Marx y Engels. La "esencia" de las cosas o la "sustancia" *también* son relativas; no expresan más que la profundización del conocimiento que el hombre tiene de los objetos, y si esta profundización no fue ayer más allá del átomo y hoy no pasa del electrón y del éter, el materialismo dialéctico insiste en el carácter temporal, relativo, aproximado, de todos esos *jalones* del conocimiento de la naturaleza por la ciencia humana en progreso. El electrón es tan *inagotable* como el átomo, la naturaleza es infinita, pero *existe* infinitamente, y este reconocimiento, que es el único categórico, el único incondicional, de su *existencia* fuera de la conciencia y de las sensaciones del hombre es precisamente lo que distingue al

---

Teoría corpuscular de la materia, Londres, 1907; P. Langevin. *Física de los electrones* en Revue Générale des Sciences[80] (Revista General de las Ciencias), 1905, págs. 257-276.

materialismo dialéctico del agnosticismo relativista y del idealismo.

Aduzcamos dos ejemplos de cómo la Física moderna fluctúa inconsciente y espontáneamente entre el materialismo dialéctico, que sigue ignorado de los eruditos burgueses, y el "fenomenismo" con sus inevitables conclusiones subjetivistas (y más tarde, expresamente fideístas).

Ese mismo Augusto Righi, a quien el señor Valentínov no supo interrogar sobre la cuestión del materialismo, que le interesaba, dice, en la introducción a su libro: "La naturaleza de los electrones o de los átomos eléctricos aún sigue siendo un misterio; pero, a pesar de eso, la nueva teoría tal vez tenga predestinado adquirir con el tiempo no poca significación filosófica, por cuanto llega a premisas completamente nuevas sobre la estructura de la materia ponderable y tiende a reducir todos los fenómenos del mundo exterior a un origen común.

"Desde el punto de vista de las tendencias positivistas y utilitaristas de nuestro tiempo, esa ventaja quizás no tenga ninguna importancia, y la teoría puede ser conceptuada en primer término de medio de poner cómodamente orden en los hechos y confrontarlos, de servir de guía en las investigaciones de fenómenos ulteriores. Pero si en el pasado se tuvo acaso una confianza demasiado grande en las facultades del espíritu humano y se creyó conocer demasiado fácilmente las últimas causas de todas las cosas, hoy, en cambio, se tiene la propensión a caer en el error opuesto" (op. cit., pág. 3).

¿Por qué Righi se deslinda aquí de las tendencias positivistas y utilitaristas? Porque no teniendo, a lo que se ve, ningún punto de vista filosófico determinado, se atiene por impulso natural a la realidad del mundo exterior y al reconocimiento de la nueva teoría no sólo como una "comodidad" (Poincaré), no sólo como un "empiriosimbolo" (Yushkévich), no sólo como una "armonización de la experiencia" (Bogdánov) y demás términos con que se designan semejantes subterfugios subjetivistas, sino como un paso hacia adelante en el conocimiento de la realidad objetiva. Si este físico hubiera conocido el materialismo *dialéctico*, su juicio sobre el error opuesto al antiguo materialismo metafísico hubiese sido, tal vez, el punto de partida de una filosofía justa. Pero todo el ambiente en que viven estos hombres los aparta de Marx y Engels y los lanza a los brazos de la trivial filosofía oficial.

También Rey ignora en absoluto la dialéctica. Pero se ve asimismo obligado a admitir que entre los físicos contemporáneos hay continuadores de las tradiciones del "mecanicismo" (es decir, del materialismo). Kirchhoff, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz y lord Kelvin no son los únicos, dice, en seguir la senda del "mecanicismo". "Puros mecanicistas y desde cierto punto de vista más mecanicistas que nadie, los que representan la última palabra (*l'aboutissant*) del mecanicismo son aquellos que, siguiendo a Lorentz y Larmor, formulan una teoría eléctrica de la materia y llegan a negar la constancia de la masa, haciendo de ella una función del movimiento. *Todos ellos son mecanicistas porque toman por punto de partida los movimientos reales*" (cursiva, de Rey, págs. 290-291).

"...Si las nuevas hipótesis de Lorentz, Larmor y Langevin se confirmasen por la experiencia y adquiriesen una base suficientemente sólida para la sistematización de la Física, sería indudable que las leyes de la mecánica actual dependen de las leyes del electromagnetismo; las leyes de la mecánica constituirían un caso particular dentro de límites bien determinados. La constancia de la masa y nuestro principio de la inercia no serían valederos más que para las velocidades medias de los cuerpos, entendiendo el término "medias" con relación a nuestros sentidos y a los fenómenos que constituyen nuestra experiencia general. Sería indispensable una transformación general de la mecánica y, por consiguiente, un reajuste general de la sistematización de la Física.

"¿Significaría esto la renuncia al mecanicismo? De ningún modo. La tradión puramente mecanicista continuaría manteniéndose, el mecanicismo iría por las sendas normales de su desarrollo" (pág. 295).

"La Física electrónica, que, por su espíritu general, debe ser colocada entre las teorías mecanicistas, tiende a imponer su sistematización a toda la Física. Esta Física de los electrones, aunque sus principios fundamentales no provienen de la mecánica, sino de los datos experimentales de la teoría de la electricidad, es mecanicista por su espíritu, puesto que: 1) emplea elementos *figurados*, *materiales*, para representar las propiedades físicas y sus leyes; se expresa en los términos de la percepción. 2) Si bien es cierto que no conceptúa que los fenómenos físicos son casos particulares de los fenómenos mecánicos, también lo es que tiene los fenómenos mecánicos por un caso particular de los fenómenos físicos. Luego las leyes de la mecánica siguen estando en *conexión directa* con las leyes de la Física; las nociones de la mecánica son del mismo orden que las nociones físico-químicas. En el mecanicismo tradicional, estas nociones eran un calco de los movimientos *relativamente lentos*, que, por ser los únicos conocidos y accesibles a la observación directa, habían sido tomados... por tipos de todos los movimientos posibles. Las *nuevas experiencias* han demostrado que es preciso *ampliar* nuestra concepción sobre los movimientos posibles. La mecánica tradicional sigue en pie toda entera, pero no se aplica ya más que a los movimientos relativamente lentos... En velocidades considerables, las leyes del movimiento son otras. La materia se reduce a partículas eléctricas, últimos elementos del átomo... 3) El movimiento, el desplazamiento en el

espacio, queda como el único elemento figurado de la teoría física. 4) Por último -y, desde el punto de vista del espíritu general de la Física, esta consideración se halla por encima de todas las restantes-, la concepción de la Física, de su método, de sus teorías y de la relación entre éstas y la experiencia sigue siendo *absolutamente idéntica* a las concepciones del mecanicismo, a la teoría de la Física desde el Renacimiento" (págs. 46-47).

He citado íntegros estos extensos extractos de Rey porque, dado su temor constante a caer en la "metafísica materialista", sería imposible exponer de otra forma sus asertos. Pero por mucho que abjuren del materialismo Rey y los físicos que él invoca, sigue siendo, no obstante, indudable que la mecánica era un calco de los movimientos lentos reales, mientras que la Física moderna es un calco de los movimientos reales que se producen a prodigiosas velocidades. El materialismo consiste precisamente en admitir que la teoría es un calco, una copia aproximada de la realidad objetiva. No podríamos desear mejor confirmación del hecho de que la lucha se desarrolla, en realidad, entre las tendencias materialistas e idealistas, que la que nos da Rey cuando dice que entre los nuevos físicos existe una "reacción contra la escuela conceptual (la machista) y la escuela energetista", y cuando incluye a los físicos que profesan la teoría electrónica entre los representantes de dicha reacción (pág. 46). No debemos, sin embargo, olvidar que, además de los prejuicios generales de todo el filisteísmo instruido contra el materialismo, en los más reputados teóricos se deja notar el desconocimiento completo de la dialéctica.

3. ¿Es concebible el movimiento sin materia?

La utilización de la Física moderna por el idealismo filosófico o las deducciones idealistas sacadas de esta Física no se deben al descubrimiento de nuevas variedades de la sustancia y de la fuerza, de la materia y del movimiento, sino a la tentativa de concebir el movimiento sin materia. Pero precisamente esa tentativa es la que no analizan a fondo nuestros machistas. No han querido tener presente la afirmación de Engels: "El movimiento es *inconcebible* sin materia", J. Dietzgen expresaba ya en 1869, en su libro *La esencia del trabajo cerebral del hombre*, la misma idea que Engels, mas no sin realizar, por cierto, sus acostumbrados intentos confusionistas de "conciliar" el materialismo y el idealismo, Prescindamos de esos intentos que se explican en grado considerable por el hecho de que Dietzgen polemizaba con el materialismo de Büchner, ajeno a la dialéctica, y veamos las propias declaraciones de Dietzgen sobre la cuestión que nos interesa: "Los idealistas quieren -dice Dietzgen- lo general sin lo particular, el espíritu sin la materia, la fuerza sin la sustancia, la ciencia sin la experiencia o sin datos, lo absoluto sin lo relativo" (*La esencia del trabajo cerebral del hombre*, 1903, pág. 108). Así pues, Dietzgen relaciona con el idealismo la tendencia a separar el movimiento de la materia, y la fuerza de la sustancia, situándola al lado de la tendencia a separar el pensamiento del cerebro. "Liebig -continúa Dietzgen-, a quien agrada apartarse de su ciencia inductiva para hacer especulaciones filosóficas, dice, en el sentido del idealismo: No se puede ver la fuerza" (pág. 109). "El espiritualista o el idealista *cree* en el ser espiritual, es decir, ilusorio, inexplicable, de la fuerza" (pág. 110). "La antítesis entre la fuerza y la sustancia es tan vieja como la antítesis entre el idealismo y el materialismo" (pág. 111). "Naturalmente, no hay fuerza sin sustancia, ni sustancia sin fuerza. La sustancia sin fuerza y la fuerza sin sustancia son unos contrasentidos. Si los naturalistas idealistas creen en el ser inmaterial de las fuerzas, no son en este punto naturalistas, sino... visionarios" (pág. 114).

Vemos aquí que, hace cuarenta años, también se podía encontrar a unos naturalistas dispuestos a admitir la posibilidad de concebir el movimiento sin materia, y que Dietzgen los calificaba, "en este punto", de visionarios. ¿Cuál es, pues, la relación entre el idealismo filosófico y esta tendencia a separar la materia del movimiento y a excluir la sustancia de la fuerza? ¿No es, en efecto, "más económico" concebir el movimiento sin materia?

Figurémonos a un idealista consecuente que sustenta, por ejemplo, el punto de vista de que todo el universo es una sensación o una representación mía, etc. (si dijéramos: sensación o representación "de nadie", el idealismo filosófico sólo cambiaría de variedad, pero no cambiaría su esencia). Este idealista no pensará ni por un instante negar que el universo sea movimiento, a saber: movimiento de mis pensamientos, de mis representaciones mentales, de mis sensaciones. El idealista rechazará como absurda la cuestión de *qué es lo que* se mueve: se produce un cambio de mis sensaciones, mis representaciones mentales aparecen y desaparecen, y asunto acabado. No hay nada fuera de mí. "Se mueve" y basta. No es posible imaginarse pensamiento más "económico". No hay pruebas, ni silogismos, ni definiciones que puedan refutar al solipsista, si éste mantiene consecuentemente su concepción.

La diferencia fundamental entre el materialista y el partidario de la filosofía idealista estriba en que el primero toma la sensación, la percepción, la representación y, en general, la conciencia del hombre, por una imagen de la realidad objetiva. El universo es el movimiento de esa realidad objetiva, reflejada por nuestra conciencia. Al movimiento de las representaciones, de las percepciones, etc., corresponde el movimiento de la materia que está fuera de mí. El concepto de materia no expresa otra cosa que la realidad objetiva que nos es dada en la sensación. Por eso, separar el movimiento de la

materia es tanto como separar el pensamiento de la realidad objetiva, separar mis sensaciones del mundo exterior, es decir, pasar al idealismo. El truco que se hace ordinariamente para negar la materia, para admitir el movimiento sin materia, consiste en callar la relación entre la materia y el pensamiento. Las cosas son presentadas como si esa relación no existiese, pero, en realidad, se introduce a escondidas, no se la menciona al principio del razonamiento, y luego sale a flote de manera más o menos imperceptible.

La materia ha desaparecido, se nos dice, queriendo sacar de ahí deducciones gnoseológicas. Y el pensamiento ¿perdura?, preguntamos nosotros. ¡Si no perdura, si con la desaparición de la materia ha desaparecido también el pensamiento, si con la desaparición del cerebro y del sistema nervioso han desaparecido también las representaciones y las sensaciones, entonces eso quiere decir que ha desaparecido todo, que ha desaparecido también el razonamiento de ustedes como modelito de "pensamiento" (o de falta de pensamiento), cualquiera que sea! Mas si perdura, si suponen que el pensamiento (la representación, la sensación, etc.) no ha desaparecido con la desaparición de la materia, eso quiere decir que ustedes adoptan a escondidas el punto de vista del idealismo filosófico. Eso es precisamente lo que les sucede a quienes, por razones de "economía", quieren concebir el movimiento sin la materia, puesto que sólo por el hecho de continuar su razonamiento admiten *tácitamente* la existencia del pensamiento *después* de la desaparición de la materia. Y esto quiere decir que se adopta como base un idealismo filosófico muy sencillo o muy complicado: muy sencillo cuando se llega abiertamente al solipsismo (*yo* existo, todo el mundo es sólo una sensación *mía*); muy complicado si, en vez del pensamiento, de la representación, de la sensación del hombre vivo se toma una abstracción muerta: pensamiento de nadie, idea de nadie, sensación de nadie, pensamiento en general (idea absoluta, voluntad universal, etc.), la sensación considerada como "elemento" indeterminado, lo "psíquico" en sustitución de toda la naturaleza física, etc., etc. Millares de matices son posibles en este caso entre las variedades del idealismo filosófico y siempre se puede crear el matiz mil y uno, y al autor de este sistemita mil y uno (por ejemplo, el empiriomonismo) puede parecerle importante la diferencia que haya entre su sistema y los demás. Desde el punto de vista del materialismo, esas diferencias no tienen ninguna importancia. Lo esencial es el punto de arranque. Lo esencial es que la tentativa de *concebir* el movimiento sin materia introduce a la chita callando *el pensamiento* separado de la materia, y esto es precisamente idealismo filosófico.

Por eso, el machista inglés Carlos Pearson, por ejemplo, que es el machista más claro, más consecuente y más enemigo de los subterfugios verbales, encabeza sin rodeos el capítulo VII de su libro, consagrado a la "materia", con un apartado que lleva este título característico: "*Todas las cosas se mueven, pero sólo en el entendimiento*" (*All things move, but only in conception*). "Por lo que se refiere al dominio de las percepciones, huelga preguntar (*it is idle to ask*) qué es lo que se mueve y por qué se mueve" (pág. 243, *Gramática de la Ciencia*).

Por eso le comenzaron también a Bogdánov las desventuras filosóficas, en realidad, antes de conocer a Mach; le comenzaron desde el día en que creyó el aserto del gran químico y mediocre filósofo Ostwald de que se podía concebir el movimiento sin la materia. Es tanto más oportuno detenerse en este remoto episodio de la evolución filosófica de Bogdánov cuanto que no se puede, al hablar de la relación del idealismo filosófico con ciertas corrientes de la Física moderna, pasar por alto el "energetismo" de Ostwald.

"Hemos dicho ya -escribía Bogdánov en 1899- que el siglo XIX no ha conseguido acabar definitivamente con el problema de la "esencia inmutable de las cosas": Esta esencia desempeña, con el nombre de "materia", un importante papel hasta en la concepción del mundo de los pensadores más avanzados del siglo"... (*Elementos fundamentales de la concepción histórica de la naturaleza*, pág. 38).

Hemos dicho que esto es un embrollo. Aquí se confunde el reconocimiento de la realidad objetiva del mundo exterior, el reconocimiento de la existencia de la materia en perpetuo movimiento y en perpetuo cambio fuera de nuestra conciencia con el reconocimiento de la esencia inmutable de las cosas. No podemos permitirnos suponer que Bogdánov no incluyera en 1899 a Marx y a Engels entre los "pensadores avanzados". Pero es evidente que no comprendió el materialismo dialéctico.

"...En los procesos de la naturaleza aún suelen diferenciarse dos aspectos: la materia y su movimiento. No se puede afirmar que el concepto de materia se distinga por una gran claridad. No es fácil dar una respuesta satisfactoria a la pregunta de qué es la materia. Se la define como "causa de las sensaciones" o como "posibilidad constante de sensaciones"; pero es evidente que en este caso se confunde la materia con el movimiento…"

Es evidente que Bogdánov razona con desacierto. No sólo confunde el reconocimiento materialista del origen objetivo de las sensaciones (vagamente expresado por la locución "causa de las sensaciones") con la definición agnóstica que dio Mill de que la materia es una *posibilidad* constante de sensaciones. El error capital del autor estriba aquí en que, al acercase de lleno al problema de la existencia o inexistencia del origen objetivo de las sensaciones, lo abandona a mitad de camino y salta a otro problema, al de la existencia o inexistencia de la materia sin movimiento. El idealista puede creer que

el universo es *el movimiento* de nuestras sensaciones (si bien "socialmente organizadas" y "armonizadas" en el más alto grado); el materialista puede tenerlo por el movimiento del origen objetivo, del modelo objetivo de nuestras sensaciones. El materialista metafísico, o sea, antidialéctico, puede admitir la existencia (aunque no sea más que temporal, hasta el "primer impulso", etc.) de la materia sin movimiento. El materialista dialéctico no sólo estima que el movimiento es una propiedad inseparable de la materia, sino que rechaza la concepción simplificada del movimiento, etc.

"...Acaso lo más exacto fuera dar la definición siguiente: "materia es lo que se mueve"; pero eso estaría tan falto de contenido como si dijésemos: la materia es el sujeto de una oración en la que "se mueve" es el predicado. Sin embargo, de lo que se trata quizás sea precisamente de que los hombres se acostumbraron, en la época de la estática, a ver necesariamente como sujeto algo sólido, un "objeto" cualquiera, y a no tolerar una noción tan incómoda para el pensamiento estático como la del "movimiento" más que en calidad de predicado, como uno de los atributos de la "materia"."

¡Esto es ya algo del tipo de la acusación que Akímov hacía a los iskristas porque en su programa no figuraba en nominativo la palabra proletariado! [82] Por decir que el universo es materia en movimiento o que el universo es movimiento material no cambia la cosa.

"... ¡La energía por fuerza ha de tener un vehículo!" -dicen los partidarios de la materia-. "¿Y por qué?" -pregunta Ostwald con razón-. "¿Acaso la naturaleza ha de estar forzosamente formada de sujeto y predicado?" (pág. 39).

Esta respuesta de Ostwald, que en 1899 agradaba tanto a Bogdánov, es un mero sofisma. ¿Es que nuestros juicios -se podría responder a Ostwald- han de estar forzosamente formados de electrones y éter? En realidad, eliminar mentalmente de la "naturaleza" la materia como "sujeto" es admitir tácitamente en *filosofía* el *pensamiento* por "sujeto" (es decir, por algo primario, originario, independiente de la materia). No es el sujeto lo que se elimina, sino el origen objetivo de la sensación, y la *sensación* llega a ser "sujeto", es decir, la filosofía llega a ser berkeliana, disfrácese luego como se quiera la palabra sensación. Ostwald ha intentado esquivar este inevitable dilema filosófico (materialismo o idealismo), empleando de manera indefinida la palabra "energía", pero su tentativa pone de manifiesto justamente una vez más la inutilidad de las estratagemas de ese género. Si la energía es movimiento, no habrá hecho uno más que trasladar la dificultad del sujeto al predicado, no habrá hecho más que modificar la pregunta, diciendo: ¿Es material la energía?, en lugar de: ¿Es la materia, la que se mueve? ¿La transformación de la energía se realiza fuera de mi conciencia, independientemente del hombre y de la humanidad, o esto no es más que ideas, símbolos, signos convencionales, etc.? Con esta cuestión se vino abajo la filosofía del "energetismo", tentativa de subsanar, con una terminología "nueva", los viejos errores gnoseológicos.

Algunos ejemplos demostrarán a qué confusión ha llegado el energetista Ostwald. En el prólogo de su *Curso de filosofía de la naturaleza*[*] declara que tendrá por "una enorme recompensa si la antigua dificultad acerca de cómo unir los conceptos de materia y espíritu es simple y naturalmente eliminada, sustituyendo ambos conceptos por el de energía". Esto no es una recompensa, es una pérdida, puesto que el empleo arbitrario del término "energía" no resuelve, sino que embrolla la cuestión de realizar las investigaciones gnoseológicas (¡Ostwald no se da cuenta exacta de que plantea precisamente una cuestión gnoseológica y no una cuestión química!) en la dirección materialista o en la idealista. Naturalmente, si "se sustituyen" la materia y el espíritu por el concepto de energía, entonces la supresión *verbal* de la oposición es indudable, pero lo absurdo de la doctrina sobre los duendes y trasgos no desaparecerá por el hecho de que la califiquemos de "energetista". Leemos en la página 394 de las *Conferencias* de Ostwald: "La explicación más sencilla de que todos los fenómenos exteriores pueden ser representados como procesos que se realizan entre las energías es que precisamente los procesos de nuestra conciencia son en sí mismos procesos energéticos y comunican (*aufprägen*) esta propiedad suya a todas las experiencias exteriores". Esto es puro idealismo: ¡no es nuestro pensamiento el que refleja la transformación de la energía en el universo exterior, sino el universo exterior el que refleja la "propiedad" de nuestra conciencia! El filósofo norteamericano Hibben dice muy acertadamente a propósito de ese párrafo y de otros análogos de las conferencias de Ostwald que este autor "aparece aquí bajo la toga kantiana": ¡que los fenómenos del mundo exterior son explicables se deduce de las propiedades de nuestra mente![**] "Es obvio, pues -dice Hibben-, que si definitivos el concepto primario de energía de modo que englobe también los fenómenos síquicos, eso ya no será el simple concepto de energía admitido por los medios científicos o incluso por los mismos energetistas". La transformación de la energía está conceptuada por las Ciencias Naturales de proceso objetivo, independiente de la conciencia del hombre y de la experiencia de la humanidad, es decir, de un modo materialista. El mismo Ostwald entiende por energía

[*] Wilhelm Ostwald. *Curso de filosofía de la naturaleza*, 2a ed., Leipzig, 1902, pág. VIII.

[**] J. Gr. Hibben. *La teoría de la energía y su alcance filosófico*, *The Monist*, vol. XIII, núm. 3, 1903, abril, págs. 329-330.

en gran número de casos, hasta es posible que en la gran mayoría de los casos, el movimiento *material*.

Y por ello se ha producido este fenómeno original: Bogdánov, discípulo de Ostwald, una vez convertido en discípulo de Mach, se ha puesto a acusar a Ostwald, y no de que se aparta de la concepción materialista consecuente de la energía, sino de que admite la concepción materialista de la energía (y aun de que se basa a veces en ella). Los materialistas critican a Ostwald porque ha caído en el idealismo, porque ha intentado conciliar el materialismo con el idealismo. Bogdánov critica a Ostwald desde el punto de vista *idealista*: "...El energetismo de Ostwald, hostil al atomismo, pero muy cercano, en lo demás, al viejo materialismo, se ganó mis más vivas simpatías -escribe Bogdánov en 1906-. Sin embargo, pronta pude ver una contradicción importante en la "filosofía de la naturaleza" de Ostwald: mientras acentúa muchas veces el valor *puramente metodológico* del concepto de energía, el autor lo abandona en un gran número de casos. De puro símbolo de las correlaciones entre los hechos de la experiencia, la energía se transforma con mucha frecuencia, para el autor, en *sustancia* de la experiencia, en materia del mundo" (*Empiriomonismo*, libro III, págs. XVI-XVII).

¡La energía, puro símbolo! Después de esto, Bogdánov puede discutir cuanto quiera con el "empiriosimbalista" Yushkévich, con los "machistas puros", con los empiriocriticistas, etc.; desde el punto de vista de los materialistas, será una discusión entre uno que cree en el diablo amarillo y otro que cree en el diablo verde. Porque lo importante no es lo que distingue a Bogdánov de los otros machistas, sino lo que tiene de común con ellos: la interpretación *idealista* de la "experiencia" y de la "energía", la negación de la realidad objetiva; la experiencia humana consiste en adaptarse a esta realidad objetiva, y la única "metodología" científica y el único "energetismo" científico estriban en reproducirla.

"La materialidad del mundo le es indiferente (al energetismo de Ostwald); con él es plenamente compatible tanto el viejo materialismo como el pansiquismo" (pág. XVII)... -¿es decir, el idealismo filosófico? Partiendo *del* confuso energetismo, Bogdánov *no* toma la senda materialista, *sino la idealista*... "Representar la energía como una sustancia no es otra cosa que el antigua materialismo sin las átomos absolutos: materialismo corregido en el sentido de que admite *la continuidad* de lo existente" (lugar citado). Sí, del "viejo" materialismo, es decir, del materialismo metafísico de los naturalistas, Bogdánov ha pasado, no al materialismo *dialéctico*, que no comprende mejor en 1906 que en 1899, sino al idealismo y al fideísmo, puesta que ningún representante instruido del fideísmo contemporáneo, ningún inmanentista, ningún "neocriticista", etc. hará objeción alguna al concepto "metodológico" de energía, a su interpretación como "puro símbolo de las correlaciones entre las hechos de la experiencia". Lean a P. Carus, cuya fisonomía hemos conocido lo suficiente más arriba, y verán a este machista criticar a Ostwald *exactamente igual que lo haría Bogdánov*: "El materialismo y el energetismo -escribe Carus- son exactamente de la misma categoría" (*The Monist*, val. XVII, 1907, núm. 4, pág. 536). "El materialismo nos enseña muy poco cuando nos dice que todo es materia, que los cuerpos son materia y que el pensamiento no es más que una función de la materia; pera el energetismo del catedrático Ostwald no vale mucho más, ya que nos dice que la materia es energía y que el alma es sólo un factor de la energía" (pág. 533).

El energetismo de Ostwald nos ofrece un buen ejemplo de la prontitud con que se pone de moda una terminología "nueva" y de la prontitud con que resulta que no basta modificar un poco las expresiones para eliminar las cuestiones filosóficas fundamentales y las direcciones filosóficas fundamentales. Igual se puede expresar el materialismo y el idealismo en términos de "energetismo" (con más a menos consecuencia, naturalmente) que en términos de "experiencia"; etc. La Física energética es origen de nuevas tentativas idealistas de concebir el movimiento sin materia, basándose en la descomposición de las partículas de la materia, que hasta hoy se creían indescomponibles, y en el descubrimiento de nuevas formas, hasta hay desconocidas, del movimiento de la materia.

4. Las dos direcciones de la física contemporánea y el espiritualismo ingles.

A fin de mostrar de una manera concreta la lucha filosófica que se ha entablado en las publicaciones contemporáneas con motivo de las diversas conclusiones que se deducen de la Física moderna, concedamos la palabra a los participantes directos en el "combate", empezando por los ingleses. El físico Arturo G. Rücker defiende una dirección, desde el punto de vista del naturalista; el filósofo Jacobo Ward defiende otra, desde el punto de vista de la gnoseología.

A. G. Rücker, presidente de la Sección de Física del congreso de los naturalistas ingleses que se celebró en Glasgow en 1901, eligió por tema de su discurso el valor de la teoría física y las dudas que se tenían de la existencia de los átomos y, en particular, del éter. El orador citó a los físicos Poincaré y Poynting (este último es un correligionario inglés de los simbolistas o machistas), que plantearon dicha cuestión, así como al filósofo Ward; citó también el célebre libro de Haeckel e intentó hacer una exposición de sus propios puntos de vista*.

---

* *La Asociación Británica de Glasgow. 1901. Discurso presidencial del catedrático Arturo G. Rücker* en el

"La cuestión en litigio -dijo Rücker- es si deben conceptuarse las hipótesis en que se fundan las teorías científicas más extendidas como descripciones exactas de la constitución del universo que nos rodea o sencillamente como ficciones cómodas". (Empleando los términos de nuestra discusión con Bogdánov, Yushkévich y Cía.: ¿Son dichas hipótesis copias de la realidad objetiva, de la materia en movimiento o no son más que "metodología", "símbolos puros", "formas de organización de la experiencia"?) Rücker conviene en que, prácticamente, puede no haber diferencia entre las dos teorías: la dirección de un río lo mismo puede ser determinada por el que sólo examina la línea azul sobre un mapa o un croquis que por el que sabe que esa línea representa en realidad un río. Desde el punto de vista de la cómoda ficción, la teoría "facilita la memoria", "pone orden" en nuestras observaciones, concuerda éstas con cierto sistema artificioso, "regula nuestros conocimientos", los resume en ecuaciones, etc. Podemos, por ejemplo, limitarnos a decir que el calor es una forma del movimiento o de la energía, "sustituyendo de este modo el cuadro vivo de los átomos en movimiento con una pálida (*colourless*) aserción sobre la energía térmica cuya real naturaleza no intentamos definir". Reconociendo plenamente la posibilidad de llegar por este camino a grandes éxitos científicos, Rücker "se atreve a afirmar que la exposición de semejante sistema táctico no puede ser conceptuada de última palabra de la ciencia en la pugna por la verdad", La cuestión queda en pie: "¿Podemos intuir de los fenómenos revelados por la materia la constitución de la misma materia... o tenemos algún fundamento para creer que el bosquejo teórico que nos ha dado ya la ciencia es hasta cierto punto una copia y no un simple diagrama de la verdad?"

Para analizar la estructura de la materia, Rücker toma como ejemplo el aire, dice que el aire está compuesto de gases y que la ciencia descompone "cualquier gas elemental en una mezcla de átomos y éter". Y aquí es -continúa- donde se nos grita: ¡Alto! No se pueden ver las moléculas y los átomos; son "meros conceptos" (*mere conceptions*) que tienen sus aplicaciones, "pero no pueden conceptuarse como realidades", Rücker elimina esa objeción apelando a uno de los muy numerosos casos que se encuentran en el desarrollo de la ciencia: los anillos de Saturno, examinados con telescopio, parecen una masa continua. Los matemáticos demostraron por cálculos que eso es imposible, y el análisis espectral confirmó las conclusiones basadas en dichos cálculos. Otra objeción: se atribuyen a los átomos y al éter unas propiedades que nuestros sentidos no nos descubren en la materia ordinaria. Rücker elimina también esta objeción, aduciendo ejemplos como la difusión de los gases y de los líquidos, etc. Una serie de hechos, observaciones y experiencias demuestran que la materia está formada de partículas o granos aislados. Aún está pendiente y no atañe a la teoría misma de la existencia de los átomos la cuestión de si estas partículas, estos átomos difieren del "medio original", del "medio básico" que los rodea (éter) o bien son partes de este medio que se encuentran en un estado particular. No hay ninguna razón para negar a priori, a despecho de los testimonios de la experiencia, la existencia de "sustancias casi materiales", diferentes de la materia ordinaria (de los átomos y del éter). Son inevitables los errores de detalle, pero el conjunto de los datos científicos no deja lugar a dudas en cuanto a la existencia de los átomos y de las moléculas.

Rücker indica a continuación los nuevos datos concernientes a la estructura de los átomos compuestos de corpúsculos (electrones) cargados de electricidad negativa y hace notar la semejanza de los resultados de diferentes experiencias y cálculos sobre el tamaño de las moléculas: el "primer tanteo" da un diámetro de unos cien milimicrones (millonésimas de milímetro). Citemos solamente sus conclusiones, sin detenernos en las observaciones particulares de Rücker y en su crítica del neovitalismo[83]:

"Los que disminuyen el valor de las ideas que han presidido hasta la fecha el progreso de la teoría científica admiten con demasiada frecuencia que no hay otra alternativa entre estas dos aserciones opuestas: o que el átomo y el éter son meras ficciones de la imaginación científica o que la teoría mecánica de los átomos y del éter nos daría, si estuviese acabada, pues ahora no lo está, una idea completa y exacta de las realidades. Por mi parte, creo que hay una vía media". Un hombre dentro de una habitación oscura puede distinguir muy confusamente los objetos, pero si no tropieza con los muebles ni toma un espejo por una puerta es que ve allí algunas cosas bien. Así que no debemos renunciar a la pretensión de penetrar bajo la superficie de la naturaleza ni creer que ya hemos rasgado todos los velos del enigma del mundo circundante. "Se puede convenir en que todavía no nos hemos formado un cuadro completo ni de la naturaleza de los átomos ni de la naturaleza del éter en cuyo medio existen los átomos; pero he intentado demostrar que, a pesar del carácter aproximado (*tentative*; literalmente: que tienta, sondea) de algunas de nuestras teorías, a pesar de las numerosas dificultades de bulto con que la teoría de los átomos tropieza... es verdadera en lo fundamental; que los átomos no son meros conceptos auxiliares (*helps*) para los matemáticos (*puzzled mathematicians*), sino realidades físicas".

Así terminó Rücker su peroración. El lector ve que el orador no abordó la gnoseología, pero en realidad defendió en nombre, indudablemente, de numerosos naturalistas, el punto de vista del materialismo espontáneo. Su posición se resume en

suplemento de la revista *El Científico Norteamericano*, 1901, núms. 1345 y 1346.

estas palabras: la teoría de la Física es un calco (cada vez más exacto) de la realidad objetiva. El mundo es la materia en movimiento que vamos conociendo más a fondo cada vez. Las inexactitudes de la filosofía de Rücker nacen de la defensa, de ningún modo obligatoria, de la teoría "mecánica" (¿por qué no electromagnética?) de los movimientos del éter y de la incomprensión de las correlaciones entre la verdad relativa y la absoluta. No le falta a este físico más que conocer el materialismo dialéctico (de no contar, desde luego, las consideraciones prácticas tan importantes que inducen a los catedráticos ingleses a llamarse "agnósticos").

Veamos ahora cómo criticaba esa filosofía el espiritualista Jacobo Ward: "...El naturalismo -escribía- no es una ciencia, y la teoría mecánica de la naturaleza que le sirve de base tampoco es una ciencia... Pero, aunque el naturalismo y las Ciencias Naturales, la teoría mecánica del universo y la mecánica, como ciencia, son, desde el punto de vista lógico, cosas diferentes, se parecen mucho a primera vista, e históricamente están estrechamente relacionadas. No existe, por cierto, ningún peligro de confusión entre las Ciencias Naturales y la filosofía de dirección idealista o espiritualista, ya que esta filosofía implica necesariamente la crítica de las premisas gnoseológicas que la ciencia sienta inconscientemente..."*. ¡Es verdad! ¡Las Ciencias Naturales admiten *inconscientemente* que su doctrina refleja la realidad objetiva, y esta filosofía es *la única* compatible con las Ciencias Naturales! "...No ocurre lo mismo con el naturalismo, que está tan limpio de teoría del conocimiento como la ciencia. En realidad, el naturalismo es sencillamente, a semejanza del materialismo, Física tratada como metafísica... El naturalismo es indudablemente menos dogmático que el materialismo porque hace salvedades agnósticas sobre la naturaleza de la realidad final; pero insiste con empeño en la prioridad del aspecto material de su primera "Causa incognoscible"..."

El materialista trata la Física como metafísica. ¡Conocido argumento! El reconocer la realidad objetiva fuera del hombre se llama metafísica: los espiritualistas coinciden con los kantianos y los humistas en estos reproches al materialismo. Y se comprende: ¡No es posible allanar el camino a los "conceptos reales" como los entiende Rehmke sin eliminar la realidad *objetiva* de las cosas, de los cuerpos o de los objetos que cada uno conoce!...

"...Cuando surge la cuestión, filosófica en el fondo, de cómo sistematizar mejor el conjunto de la experiencia" (¡plagia usted a Bogdánov, señor Ward!), "el naturalista afirma que debemos empezar por el aspecto físico. Solamente estos hechos son precisos, determinados y rigurosamente concadenados; todo pensamiento que ha hecho palpitar el corazón humano... puede reducirse, nos dicen, a una redistribución perfectamente exacta de la materia y el movimiento... Que afirmaciones de tal significación filosófica y de tal amplitud sean deducciones legítimas de la ciencia física (o sea, de las Ciencias Naturales), es cosa que no se atreven a sostener abiertamente los físicos contemporáneos. Pero muchos de ellos consideran que quienes se esfuerzan por hacer patente la metafísica latente, el realismo físico en que se funda la teoría mecánica del universo, menoscaban la ciencia..." Esa es también, quiere decir, la opinión de Rücker sobre mi filosofía. "Pero, en realidad, mi crítica" (de esta "metafísica", tan aborrecida asimismo por todos los machistas) "se basa enteramente en las conclusiones de una escuela de físicos, si así se la puede llamar, que cada día aumenta en número e influencia, escuela que repudia este realismo casi medieval... Este realismo ha permanecido tanto tiempo indiscutido que el alzarse ahora contra él parece a muchos una manifestación de anarquía científica. Sería, sin embargo, verdaderamente ridículo suponer que hombres como Kirchhoff y Poincaré -para no citar más que dos grandes nombres entre otros muchos-, que se alzan contra él, quieran "menoscabar la ciencia"... Para distinguirlos de la vieja escuela, que estamos en el derecho de llamarla de los realistas físicos, podemos denominar la nueva escuela la de los simbolistas físicos. Este término no será del todo feliz, pero a lo menos pone de relieve una diferencia esencial entre las dos escuelas, diferencia que nos interesa especialmente en este momento. La cuestión en litigio es muy sencilla. Las dos escuelas parten, desde luego, de la misma experiencia sensorial (*perceptual*); ambas emplean sistemas conceptuales abstractos que difieren unos de otros en los detalles, pero que en el fondo son idénticos; ambas recurren a los mismos procedimientos de comprobación de las teorías. Pero una de esas dos escuelas cree que se acerca más y más a la realidad final, dejando en pos de sí meras apariencias. La otra cree que sólo sustituye (*is substituting*) con esquemas descriptivos generalizados, intelectualmente manejables, la complejidad de los hechos concretos... Ni una ni otra afectan al valor de la Física como conocimiento sistematizado *acerca de* (cursiva de Ward) las cosas; las posibilidades de desarrollo y aplicación práctica futuras de la Física son iguales en ambos casos. Pero la diferencia filosófica (*speculative*) entre las dos escuelas es enorme, y a este respecto adquiere importancia saber cuál de ellas tiene razón..."

Este espiritualista franco y consecuente plantea la cuestión con exactitud y claridad notables. En efecto, la diferencia entre las dos escuelas de la Física contemporánea es *únicamente* filosófica, únicamente gnoseológica. En efecto, la diferencia capital consiste *únicamente* en que una admite la realidad "final" (debiera haber dicho: objetiva), reflejada por nuestra teoría, mientras que la otra la niega, no viendo en la

* James Ward. *Naturalismo y Agnosticismo*, vol. I, 1906, pág. 303.

teoría más que una sistematización de la experiencia, un sistema de empiriosimbolos, etc., etc. Al descubrir nuevas variedades de la materia y nuevas formas del movimiento de ésta y ver desquiciadas las viejas nociones físicas, la Física moderna ha planteado los viejos problemas de la filosofía. Y si los adeptos de las direcciones filosóficas "intermedias" "positivistas", humistas, machistas) no saben plantear con claridad la cuestión litigiosa, el idealista declarado Ward retira, en cambio, todos los mantos.

"...Rücker dedicó su discurso inaugural a la defensa del realismo físico contra la interpretación simbólica últimamente abogada por los catedráticos Poincaré y Poynting, así como por mí" (págs. 305-306; en otros lugares de su libro Ward añade a esos nombres los de Duhem, Pearson y Mach; véase tomo II, págs. 161, 63, 57, 75, 83 y otras).

"...Rücker habla constantemente de "imágenes mentales", clamando a cada paso que el átomo y el éter son algo más que imágenes mentales. Semejante proceder es prácticamente tanto como decir: No puedo en este caso concreto formar otra imagen, y podo tanto la realidad debe parecérsele... El catedrático Rücker admite la posibilidad abstracta de otra imagen mental... Admite incluso el carácter "aproximado" (*tentative*) de algunas de nuestras teorías y numerosas "dificultades de bulto". A fin de cuentas, él defiende sólo una hipótesis de trabajo (*a working hypothesis*), que, por lo demás, ha perdido mucho de su prestigio en la última mitad del siglo. Pero si la teoría atómica y las demás teorías de la constitución de la materia no son más que hipótesis de trabajo, hipótesis estrictamente constreñidas a los fenómenos físicos, nada puede justificar una teoría según la cual el mecanismo es la base de todo y reduce los hechos de la vida y del espíritu a epifenómenos, o, dicho en otros términos, los hace un grado más fenoménicos y un grado menos reales que la materia y el movimiento. Tal es la teoría mecanicista del universo, y si el catedrático Rücker no la defiende directamente, no tenemos por qué discutir con él" (págs. 314-315).

Desde luego, es absurdo por completo imputar al materialismo el aserto de que la conciencia es "menos" real o de que el cuadro del universo, como *materia en movimiento*, ha de ser forzosamente mecánico, y no electromagnético o de cualquiera otra índole incomparablemente más compleja. Pero el idealista declarado y explícito Ward *capta* como un verdadero malabarista, mucho mejor que nuestros machistas (es decir, los idealistas confusos), los puntos flacos del materialismo "espontáneo" de las Ciencias Naturales, por ejemplo, la incapacidad de éstas para explicar la correlación entre la verdad relativa y la verdad absoluta. Ward hace piruetas y declara que si la verdad es relativa, aproximada, sólo "tienta" el fondo de la cuestión, ¡no puede, por consiguiente, reflejar la realidad! Este espiritualista plantea con extraordinario acierto, en cambio, la cuestión de los átomos, etc., como "hipótesis de trabajo". El fideísmo moderno, instruido (Ward lo deduce directamente de su espiritualismo) *ni siquiera piensa exigir* algo más que declarar que las nociones de las Ciencias Naturales son "hipótesis de trabajo". Nosotros les entregaremos la ciencia, señores naturalistas, y ustedes entréguennos la gnoseología, la filosofía: tal es en los países capitalistas "adelantados" la condición de convivencia entre teólogos y catedráticos.

Por lo que se refiere a los otros puntos de la gnoseología de Ward, que éste relaciona con la Física "moderna", incluyen también la lucha encarnizada de éste *contra la materia*. ¿Qué es la materia? ¿Qué es la energía?, pregunta Ward, mofándose de la abundancia y del carácter contradictorio de las hipótesis. ¿Hay un éter o varios? ¡Se trata de un nuevo "fluido perfecto" al que arbitrariamente se conceden cualidades tan nuevas como inverosímiles! Y el mismo Ward responde: "Nosotros no encontramos nada definido más que el movimiento. El calor es una forma del movimiento, la elasticidad es otra forma del movimiento, la luz y el magnetismo son otras formas del movimiento. La misma masa se supone que es asimismo, a fin de cuentas, una forma del movimiento, del movimiento de algo que no es ni sólido, ni líquido, ni gaseoso; que no es, en sí, ni un cuerpo ni una aglomeración de cuerpos; que no es fenoménica y no debe ser noumenal: un verdadero apeiron* (término de la filosofía griega que significa: infinito, ilimitado), al cual nosotros podemos imponer nuestras propias características" (vol. I, pág. 140).

El espiritualista no deja de serlo cuando separa el movimiento de la materia. En la naturaleza, el movimiento de los cuerpos se transforma en el movimiento de lo que no es un cuerpo de masa constante, en el movimiento de lo que es carga incógnita de una electricidad desconocida, en un éter ignoto; esta dialéctica de las transformaciones *materiales* que se operan en el laboratorio y en la fábrica no sirve a ojos del idealista (como a los del gran público y a los de los machistas) de confirmación de la dialéctica materialista, sino de argumento contra el materialismo. "...La teoría mecanicista, como explicación obligatoria (*professed*) del universo, recibe un golpe mortal por el mismo progreso de la Física mecánica" (pág. 143)... El mundo es materia en movimiento, contestamos nosotros, y la mecánica refleja las leyes del movimiento de esa materia cuando las velocidades son pequeñas, mientras que la teoría electromagnética las refleja cuando las velocidades son grandes... "El átomo dimensional, sólido e indestructible ha sido siempre el pilar de la concepción materialista del mundo.

* En la primera edición Lenin lo tradujo por incomprobable, incognoscible. (*N. de la Edit.*)

Desgraciadamente para esta concepción, el átomo dimensional no ha satisfecho las demandas (*was not equal to the demands*) que le presentaba el creciente conocimiento"... (pág. 144) La destructibilidad del átomo, su inagotabilidad, la mutabilidad de todas las formas de la materia y de su movimiento han sido siempre el pilar del materialismo dialéctico. Todos los límites en la naturaleza son condicionales, relativos, movibles, expresan la aproximación de nuestra inteligencia al conocimiento de la materia, pero esto en modo alguno demuestra que la naturaleza, la materia misma sea un símbolo, un signo convencional, es decir, un producto de nuestra inteligencia. El electrón es al átomo lo que sería un punto de este libro al volumen de un edificio que tuviera 64 metros de largo por 32 de ancho y 16 de alto (Lodge), se mueve con una velocidad de 270.000 kilómetros por segundo, su masa varía con su velocidad, hace 500 trillones de revoluciones por segundo; todo ello es mucho más complicado que la antigua mecánica, pero todo ello es movimiento de la materia en el espacio y en el tiempo. La inteligencia humana ha descubierto muchas cosas portentosas en la naturaleza y descubrirá más aún, aumentando así su dominio sobre ella, pero eso no quiere decir que la naturaleza sea una creación de nuestra mente o de una mente abstracta, es decir, del dios de Ward, de la "substitución" de Bogdánov, etc.

"...Tal ideal (el del "mecanicismo"), rigurosamente aplicado, como teoría del mundo real, nos lleva al nihilismo: todos los cambios son movimientos, puesto que los movimientos son los únicos cambios que podemos comprender, y, por tanto, todo lo que se mueve debe ser movimiento para que nosotros lo podamos comprender" (pág. 166)... "Como he tratado de demostrar, el progreso de la Física es justamente el medio más eficaz de combatir la fe de la ignorancia que ve en la materia y el movimiento la sustancia final (inmost), y no los más abstractos símbolos de la suma de existencia... Nunca llegaremos a Dios por conducto del mero mecanicismo" (pág. 180)...

¡Esto es ya seguir el mismísimo camino que los *Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo*! Haría bien, señor Ward, en dirigirse a Lunacharski, Yushkévich, Bazárov y Bogdánov: ellos predican absolutamente lo mismo, si bien de un modo "más vergonzante" que usted.

5. Las dos direcciones de la física contemporánea y el idealismo alemán.

En 1896, con un júbilo extraordinariamente triunfal, el conocido idealista kantiano Arminio Cohen escribía en el prólogo a la quinta edición de la *Historia del materialismo*, falsificada por F. Alberto Lange. "El idealismo teórico -exclamaba A. Cohen (pág. XXVI)- ha empezado a conmover el materialismo de los naturalistas, sobre el que acaso obtenga muy pronto una victoria definitiva.". "El idealismo va impregnando (*Durchwirkung*) la Física moderna". "El atomismo ha debido ceder el puesto al dinamismo". "El viraje notable consiste en que la investigación de los problemas químicos de la sustancia ha llevado a superar radicalmente la concepción materialista de la materia. Así como Tales hizo la primera abstracción, formulando el concepto de sustancia, y relacionó con ello sus razonamientos especulativos sobre el electrón, le ha cabido en suerte a la teoría de la electricidad producir la más profunda revolución en la concepción de la materia y, transformando la materia en fuerza, rendir la victoria al idealismo" (pág. XXIX).

A. Cohen señala con tanta precisión y claridad como J. Ward las direcciones filosóficas *fundamentales*, sin extraviarse (como se extravían nuestros machistas) en las ínfimas diferencias de un idealismo energetista, simbólico, empiriocriticista, empiriomonista, etc. Cohen toma la tendencia filosófica *fundamental* de la escuela de la Física que actualmente está vinculada en los nombres de Mach, Poincaré y otros, caracterizado con acierto de idealista esta tendencia. La "transformación de la materia en fuerza" es en este caso para Cohen la principal conquista del idealismo exactamente igual que para los naturalistas "visionarios" que J. Dietzgen desenmascaraba en 1869. La electricidad es declarada colaboradora del idealismo porque ha destruido la vieja teoría de la estructura de la materia, ha desintegrado el átomo, ha descubierto nuevas formas de movimiento material tan diferentes de las antiguas, tan poco investigadas aún, tan poco estudiadas, tan extraordinarias, tan "prodigiosas", que se hace posible dar subrepticiamente una interpretación de la naturaleza, conceptuada de movimiento *inmaterial* (espiritual, mental, psíquico). Lo que ayer era el límite de nuestro conocimiento de las partículas infinitamente pequeñas de la materia, ha desaparecido; por consiguiente, concluye el filósofo idealista, ha desaparecido la materia (pero el pensamiento perdura). Todo físico y todo ingeniero saben que la electricidad es un movimiento (material), pero ninguno sabe a ciencia cierta *qué* es lo que se mueve; por consiguiente, concluye el filósofo idealista, se puede engañar a los que no tienen instrucción filosófica, haciéndoles esta propuesta de una seductora "economía": Vamos a *concebir* el movimiento *sin materia*...

A. Cohen procura presentar como aliado suyo al célebre físico Enrique Hertz. ¡Hertz es de los nuestros, dice, es kantiano, en él se encuentra admitido el a priori! ¡Hertz es de los nuestros, sigue a Mach! , replica el machista Kleinpeter, pues en Hertz se vislumbra "la misma concepción subjetivista de la esencia de nuestras nociones que vemos en Mach"*. Esta curiosa discusión acerca *del campo a que*

* *Archivo de Filosofía Sistemática*, vol. V, 1898-1899, págs. 169-170.

pertenece Hertz nos ofrece un bonito ejemplo de cómo los filósofos idealistas se aferran al menor yerro, a la menor falta de claridad en la expresión de los grandes naturalistas, a fin de justificar su renovada defensa del fideísmo. En realidad, la introducción filosófica de E. Hertz a su *Mecánica*[*] revela el punto de vista habitual de un naturalista intimidado por el vocerío de los catedráticos contra la "metafísica" del materialismo, pero que no llega ni mucho menos a desechar su convicción espontánea sobre la realidad del mundo exterior. Esto lo reconoce el propio Kleinpeter, quien, por una parte, lanza a la masa de los lectores folletos de divulgación que mienten del principio al fin, tratan de la teoría del conocimiento de las *Ciencias Naturales* e insertan a Mach al lado de Hertz, y quien, por otra parte, confiesa en unos artículos filosóficos especiales que "Hertz, al contrario de Mach y Pearson, se atiene todavía al prejuicio de que toda la Física se puede explicar con la mecánica"[**], se atiene a la concepción de la cosa en sí y al "habitual punto de vista de los físicos", "se atiene todavía a la existencia del mundo en sí"[***], etc.

Es interesante citar la opinión de Hertz sobre el energetismo. "Si queremos averiguar -dice- la razón real por la que agrada a la Física contemporánea expresarse en el lenguaje energetista, la respuesta será: porque es el modo que mejor le permite eludir hablar de cosas de las que sabemos muy poco... Naturalmente, todos estamos convencidos de que la materia ponderable está compuesta de átomos; y en algunos casos tenemos ideas hasta cierto grado precisas sobre la magnitud de esos átomos y sobre sus movimientos. Pero la forma de los átomos, su cohesión, sus movimientos, en la mayoría de los casos nos quedan completamente ocultos... De manera que nuestra concepción sobre los átomos es de por sí un importante e interesante objeto de ulteriores investigaciones, pero en modo alguno sirve de base sólida y segura a las teorías matemáticas" (op. cit., t. III, pág. 21). Hertz esperaba de investigaciones posteriores sobre el éter la explicación de la "esencia de la antigua materia, de su inercia y de su fuerza de gravedad" (t. I, pág. 354).

Así que a Hertz ni siquiera se le ocurre pensar en la posibilidad de una concepción no materialista de la energía. El energetismo ha servido de motivo a los filósofos para evadirse del materialismo al idealismo. El naturalista ve en el energetismo un cómodo procedimiento de exponer las leyes del movimiento material en unos tiempos en que los físicos, valga la expresión, se han alejado del átomo, pero no han llegado al electrón. Estos tiempos aún perduran hoy en grado considerable: una hipótesis es remplazada por otra; no sabemos absolutamente nada del electrón positivo; hace tres meses solamente (el 22 de junio de 1908) que Juan Becquerel comunicó a la Academia de Ciencias francesa que había con seguido encontrar esa "nueva parte integrante de la materia" (*Cuentas rendidas de las sesiones de la Academia de Ciencias*, pág. 1311). ¿Cómo no iba a aprovecharse la filosofía idealista de la ventajosa situación en que el entendimiento humano aún no hace sino "buscar" la "materia", y, por consiguiente, esa materia no es más que un "símbolo", etc.?

Eduardo von Hartmann, otro idealista alemán de un matiz mucho más reaccionario que Cohen, ha consagrado un libro entero a *La concepción del mundo de la Física moderna* (Leipzig, 1902). No nos interesan, naturalmente, los razonamientos especiales del autor sobre la variedad de idealismo que propugna. Tan sólo nos importa hacer notar que también este idealista registra los mismos fenómenos que han registrado Rey, Ward y Cohen. "La Física contemporánea ha crecido en un terreno realista -dice E. Hartmann-, y sólo la tendencia neokantiana y agnóstica de nuestra época la ha desviado hacia la interpretación de sus últimos resultados en un sentido idealista" (pág. 218). Según E. Hartmann, la Física contemporánea se funda en tres sistemas gnoseológicos: la hilocinética (del griego *hyle* =materia y *kinesis* =movimiento: es decir, el reconocimiento de que los fenómenos físicos son movimiento de la materia), el energetismo y el dinamismo (es decir, admisión de la fuerza sin sustancia). Se comprende que el idealista Hartmann propale el "dinamismo", deduzca de él que las leyes de la naturaleza son el pensamiento universal, en una palabra, "substituya" con lo psíquico la naturaleza física. Pero se ve obligado a reconocer que la hilocinética tiene de su parte al mayor número de los físicos, que es el sistema "usado más a menudo" (pág. 190) y que su grave defecto está en el "materialismo y el ateísmo que amenazan a la hilocinética pura" (pág. 189). El autor opina con sobrada razón que el energetismo es un sistema intermedio y lo califica de agnosticismo (pág. 136). Naturalmente, el energetismo es "el aliado del dinamismo puro, puesto que elimina la sustancia" (págs. VI y 192), mas su agnosticismo desagrada a Hartmann por ser una especie de "anglomanía", contraria al genuino idealismo del verdadero cavernícola alemán.

Es en extremo edificante ver cómo este idealista, intransigente en su parcialidad (los imparciales son en filosofía de una estupidez tan crasa como en política), explica a los físicos lo que significa propiamente seguir esta o la otra pauta gnoseológica. "Entre los físicos que siguen esta moda -escribe Hartmann a propósito de la interpretación idealista de los últimos resultados de la Física- son muy pocos los que se dan plena cuenta de todo el alcance y de

[*] Heinrich Hertz. *Obras Completas*, vol. 3, Leipzig, 1894, particularmente págs. 1, 2, 49.
[**] *Estudios kantianos*, t. VIII, 1903, pág. 309.
[***] *The Monist*, vol. XVI, 1906, núm. 2, pág. 164; artículo sobre el "monismo" de Mach.

todas las consecuencias de tal interpretación. Tampoco han notado que la Física, junto con sus leyes especiales, conservaba su significación en tanto en cuanto los físicos, a despecho de su idealismo, se adherían a los postulados fundamentales del *realismo*, a saber: la existencia de las cosas en sí, sus modificaciones reales en el tiempo; la causalidad real... Sólo con ayuda de esos postulados del realismo (el valor trascendental de la causalidad, del tiempo y del espacio tridimensional), es decir, sólo a condición de que la naturaleza, cuyas leyes trata la Física, coincida con el reino de las cosas en sí... es como se puede hablar de las leyes de la naturaleza a diferencia de las leyes sicológicas. Solamente en el caso de que las leyes de la naturaleza actúen en un terreno independiente de nuestro pensamiento pueden explicar el hecho de que las conclusiones lógicamente necesarias, deducidas de nuestras imágenes mentales, sean imágenes de los resultados naturalmente necesarios de lo desconocido, que tales imágenes reflejan o simbolizan en nuestra conciencia" (págs. 218-219).

Hartmann nota con tino que el idealismo de la Física moderna es precisamente una *moda*, y no un viraje filosófico serio para apartarse del materialismo de las Ciencias Naturales, razón por la cual explica acertadamente a los físicos que, para convertir la "moda" en un idealismo filosófico consecuente y acabado, es menester transformar radicalmente la doctrina de la realidad objetiva del tiempo, del espacio, de la causalidad y de las leyes de la naturaleza. No se puede tener sólo a los átomos, a los electrones y al éter por meros símbolos, por mera "hipótesis de trabajo"; también el tiempo, el espacio, las leyes de la naturaleza y todo el universo exterior deben ser declarados "hipótesis de trabajo". O materialismo o substitución universal de toda la naturaleza física por lo psíquico; los deseosos de confundir estos dos oficios forman legión, pero Bogdánov y yo no figuramos en ella.

Luis Boltzmann, fallecido en 1906, es entre los físicos alemanes quien ha combatido sistemáticamente la corriente machista. Ya hemos dicho que a la "afición por los nuevos dogmas gnoseológicos" oponía la demostración sencilla y clara de que la doctrina de Mach se reduce al solipsismo (véase más arriba, cap. 1, § 6). Boltzmann temía, naturalmente, denominarse materialista y hasta advirtió explícitamente que no estaba, ni mucho menos, contra la existencia de Dios[*]. Pero su teoría del conocimiento es, en el fondo, materialista y expresa la opinión de la mayoría de los naturalistas, como lo reconoce S. Günther[**], historiador de las Ciencias Naturales del siglo XIX. "Deducimos la existencia de todas las cosas por las impresiones que producen en nuestros sentidos", dice L. Boltzmann (op. cit., pág. 29). La teoría es una "imagen" (o un calco) de la naturaleza, del mundo exterior (pág. 77). Boltzmann replica a quienes afirman que la materia no es sino un complejo de percepciones sensoriales que, en este caso, los demás tampoco son sino sensaciones de quien habla (pág. 168). Esos "ideólogos" -como Boltzmann dice a veces en lugar de llamarlos filósofos idealistas- nos pintan "un cuadro subjetivo del mundo" (pág. 176), pero el autor prefiere "un cuadro objetivo, más sencillo, del mundo". "El idealista compara el aserto de que la materia existe lo mismo que nuestras sensaciones con la opinión del niño de que la piedra que él golpea siente dolor. El realista compara la opinión de que no es posible representarse lo psíquico como derivado de lo material, o incluso del juego de los átomos, con la opinión del inculto que afirma que la distancia entre la Tierra y el Sol no puede ser de veinte millones de millas porque él no se la puede imaginar" (pág. 186). Boltzmann no renuncia al ideal científico de representar el espíritu y la voluntad como "acciones complejas de partículas de materia" (pág. 396).

L. Boltzmann polemizó reiteradas veces, desde el punto de vista de un físico, con el energetismo de Ostwald, demostrando que este último no podía ni refutar, ni eliminar la fórmula de la energía cinética (igual al producto de multiplicar la mitad de la masa por el cuadrado de la velocidad), y que daba vueltas en un círculo vicioso, deduciendo primero la energía de la masa (admitía La fórmula de la energía cinética) y definiendo luego la masa como energía (págs. 112, 139). Recuerdo con este motivo cómo Bogdánov refiere a Mach en el tercer libro de su *Empiriomonismo*. "En la ciencia -escribe Bogdánov, refiriéndose a la mecánica de Mach- el concepto de materia se reduce al coeficiente de la masa tal como aparece en las ecuaciones de la mecánica, coeficiente que, después de un análisis exacto, resulta ser la cantidad inversa de la aceleración durante la interacción de dos complejos físicos o cuerpos" (pág. 146). Ni que decir tiene que si se toma *un cuerpo* cualquiera como unidad, el movimiento (mecánico) de todos los otros cuerpos puede ser expresado por una sencilla proporción de aceleración. Pero los "cuerpos" (esto es, la materia) en absoluto desaparecen por eso, no dejan de existir independientemente de nuestra conciencia. Reducido todo el universo al movimiento de los electrones, sería posible eliminar el electrón de todas las ecuaciones precisamente porque estaría sobrentendido en todos los casos, y la correlación entre grupos o aglomeraciones de electrones se reduciría a sus aceleraciones mutuas, si las formas del movimiento fueron aquí tan simples como en mecánica.

[*] Ludwig Boltzmann. *Artículos Populares* Leipzig, 1905, pág. 187.
[**] Siegmund Günther. *Historia de las ciencias sobre la naturaleza inorgánica en el siglo XIX*, Berlín, 1901, pág. 942 y 941.

Combatiendo la Física "fenomenológica" de Mach y compañía, afirmaba Boltzmann que "a quienes piensan eliminar la teoría atómica por medio de ecuaciones diferenciales, los árboles les impiden ver el bosque" (pág. 144). "Si no nos hacemos ilusiones sobre el alcance de las ecuaciones diferenciales, no puede caber duda de que el cuadro del mundo (formado mediante ecuaciones diferenciales) seguirá siendo necesariamente atomístico, un cuadro de cómo cambiarán en el tiempo, según ciertas reglas, enormes cantidades de cosas situadas en el espacio tridimensional. Tales cosas pueden, naturalmente, ser idénticas o diferentes, inmutables o mutables", etc. (pág. 156). "Es bien evidente que la Física fenomenológica no hace más que taparse con el manto de las ecuaciones diferenciales -dijo Boltzmann en el discurso que pronunció en 1899 ante el congreso de los naturalistas, celebrado en Múnich-, pero, en realidad, también ella parte de entes atomiformes individuales (*Einzelwesen*). Y como es preciso representarse a estos entes como dotados de propiedades diferentes, en los diversos grupos de fenómenos, no tardará en dejar sentirse la necesidad de una teoría atómica más sencilla y más uniforme" (pág. 223). "La teoría de los electrones se desarrolla precisamente transformándose en la teoría atómica de todos los fenómenos de la electricidad" (pág. 357). La unidad de la naturaleza se manifiesta en la "asombrosa analogía" de las ecuaciones diferenciales relativas a los diferentes órdenes de los fenómenos. "Las mismas ecuaciones pueden servir para resolver problemas de hidrodinámica y para explicar la teoría de los potenciales. La teoría de los remolinos en los líquidos y la teoría del rozamiento de los gases (*Gasreibung*) tienen una chocante analogía con la teoría del electromagnetismo, etc." (pág. 7). Los que aceptan la "teoría de la substitución universal" no podrán eludir de ningún modo preguntarse a quién se le habrá ocurrido "sustituir" con tanta uniformidad la naturaleza física.

Como queriendo responder a los que se desentienden del "físico de la vieja escuela", Boltzmann relata con lujo de pormenores cómo algunos especialistas en "Química física" adoptan el punto de vista gnoseológico opuesto al machismo. Vaubel, autor de "Uno de los mejores", según Boltzmann, trabajos generales publicados en 1903, "es francamente hostil a la Física fenomenológica, tan a menudo alabada" (pág. 381) "Procura formarse la idea más concreta y clara posible de la naturaleza de los átomos y de las moléculas, así como de las fuerzas que entre ellos actúan. Intenta compaginar dicha idea con los más recientes experimentos hechos en este campo" (iones, electrones, radio, efecto Zeeman, etc.). "El autor se atiene rigurosamente al dualismo entre la materia y la energía*, exponiendo por separado la ley de la conservación de la materia y la ley de la conservación de la energía. En lo que concierne a la materia, el autor se atiene igualmente al dualismo entre la materia ponderable y el éter, pero este último es a sus ojos material en el estricto sentido de la palabra" (pág. 381). En el tomo segundo de su obra (teoría de la electricidad), el autor "sustenta desde el principio el punto de vista de que los fenómenos eléctricos son originados por la acción recíproca y por el movimiento de entes atomiformes, a saber: los electrones" (pág. 383).

Por consiguiente, lo que el espiritualista J. Ward reconocía para Inglaterra se confirma también para Alemania, a saber: que los físicos de la escuela realista sistematizan con no menos acierto que los físicos de la escuela simbolista los hechos y descubrimientos de estos últimos años y que la diferencia esencial consiste "*tan sólo*" en el punto de vista gnoseológico**.

---

* Boltzmann quiere decir que el autor no intenta concebir el movimiento sin materia. Hablar aquí de "dualismo" es ridículo. El monismo y el dualismo en filosofía consisten en la aplicación consecuente o inconsecuente del materialismo o del idealismo.

** El trabajo de Erich Becher *Las premisas filosóficas de las Ciencias Naturales exactas*, Leipzig, 1907, que yo conocí después de terminado este libro, confirma lo que acabo de decir en este apartado. Estando más próximo que nada al punto de vista gnoseológico de Helmholtz y Boltzmann, es decir, al materialismo "vergonzante" y no meditado hasta el fin, el autor dedica su trabajo a la defensa e interpretación de los enunciados fundamentales de la Física y la Química. Esta defensa se convierte, naturalmente, en lucha contra la dirección machista en Física, dirección que está de moda, pero que promueve una resistencia cada vez mayor (véanse pág. 91 y otros). E. Becher califica acertadamente esta dirección de "*positivismo subjetivista*" (pág. III) y hace gravitar toda la lucha contra ella alrededor de la demostración de la "hipótesis" mundo exterior (cap. II-VII), de la demostración de su "existencia independientemente de las percepciones humanas" (*von Wahrgenommenwerden unabhängige Extstenz*). La negación de esta "hipótesis" lleva con frecuencia a los machistas al solipsismo (págs. 78-82 y otras). Becher llama "monismo de las sensaciones" (*Enipfindungsmonismus*) a la concepción de Mach según la cual "las sensaciones y sus complejos y no del mundo exterior" constituyen el único objeto de las Ciencias Naturales (pág. 138), y la relaciona con las "direcciones puramente conciencialistas". Este término pesado y absurdo viene del latín *conscientia*, conciencia, y no significa otra cosa que idealismo filosófico (véase pág. 156). En los dos últimos capítulos de su libro, E. Becher compara bastante bien la vieja teoría mecanicista de la materia y el viejo cuadro del mundo con la nueva teoría eléctrica de la materia y el nuevo cuadro del mundo (concepción "cinético-elástica" y "cinético-eléctrico de la naturaleza, siguiendo la terminología del autor). La última teoría, fundada en la de los electrones, es un paso adelante en el conocimiento de la unidad del mundo; para ella, "los

6. Las dos direcciones de la física contemporánea y el fideísmo francés.

En Francia, la filosofía idealista se ha aferrado con no menos ahínco a las vacilaciones de la Física machista. Ya hemos visto cómo acogieron los neocriticistas la *Mecánica* de Mach, señalando inmediatamente el carácter idealista de las bases de la filosofía de Mach. El machista francés Poincaré (Enrique) ha tenido más suerte aún en este sentido. La más reaccionaria filosofía idealista, la de conclusiones fideístas definidas, se ha aferrado en el acto a su teoría. Un representante de esta filosofía, Le Roy, hacía el siguiente razonamiento; las verdades de la ciencia son signos convencionales, símbolos; usted ha renunciado a las absurdas pretensiones "metafísicas" de conocer la realidad objetiva; sea, pues, lógico y convenga con nosotros en que la ciencia no tiene más que un valor práctico en un campo de la actividad humana, y que la religión tiene, en otro campo de la humana actividad, *un valor no menos real* que la ciencia; la ciencia "simbolista", machista, no tiene derecho a negar la teología. E. Poincaré, avergonzado de tales conclusiones, las ha atacado especialmente en el libro *El valor de la ciencia*. Pero vean *qué* posición gnoseológica ha tenido que adoptar para desembarazarse de aliados del tipo de Le Roy: "Si el señor Le Roy -escribe Poincaré- estima que la inteligencia es impotente sin remedio, lo hace con el fin de dejar más ancho campo a otras fuentes de conocimiento, al corazón, por ejemplo, al sentimiento, al instinto, a la fe" (págs. 214-215). "Y no puedo seguirlo hasta el fin", dice. La ciencia está hecha sólo de convencionalismos y símbolos. Pero "si las "recetas" científicas tienen un valor, como regla de acción, es porque sabemos que gozan de éxito, al menos en general. Saber esto es saber ya algo, ¿por qué, pues, viene a decirnos que no podemos conocer nada?" (pág. 219).

E. Poincaré apela al criterio de la práctica. Pero eso no es más que apartar la cuestión sin resolverla, pues tal criterio puede ser interpretado lo mismo en sentido subjetivo que en sentido objetivo. Le Roy admite también este criterio para la ciencia y la industria; solamente niega que ese criterio sea una prueba de verdad *objetiva*, pues tal negación le basta para reconocer la verdad subjetiva de la religión a la vez que la verdad subjetiva (inexistente fuera de la humanidad) de la ciencia. E. Poincaré ve que, para hacer frente a Le Roy, no puede limitarse a apelar a la práctica y aborda la cuestión de la objetividad de la ciencia. "¿Cuál es la medida de la objetividad de la ciencia? Pues precisamente la misma que la de nuestra fe en los objetos exteriores. Estos objetos son reales por cuanto las sensaciones que nos suscitan (*qu'ils nous font éprouver*) nos parecen como unidas entre sí por no sé qué indestructible vínculo y no por el azar de un día" (págs. 269-270).

Es admisible que el autor de un razonamiento así pueda ser un gran *físico*. Pero es completamente indiscutible que sólo los Sénecas del tipo de Yushkévich pueden tomarlo en serio como filósofo. ¡De modo que el materialismo se declara aniquilado por una "teoría" que, al primer ataque del fideísmo, *busca refugio al socaire del materialismo*! Eso es materialismo de lo más puro, si consideran ustedes que los objetos reales nos suscitan las sensaciones y que la "fe" en la objetividad de la ciencia es idéntica a la "fe" en la existencia objetiva de los objetos exteriores.

"...Puede afirmarse, por ejemplo, que el éter no tiene menos realidad que un cuerpo exterior cualquiera" (pág. 270).

¡Qué alboroto habrían armado los machistas si eso lo hubiera dicho un materialista! ¡Cuántas burlas habrían hecho gratuitamente a costa del "materialismo etéreo", etc.! Pero el fundador del empiriosimbolismo contemporáneo nos asegura ya a la vuelta de cinco páginas: "Todo lo que no sea pensamiento es la pura nada; pues nosotros no podemos pensar más que el pensamiento"... (pág. 276) Se equivoca usted, señor Poincaré: sus obras prueban que hay quien no puede pensar más que contrasentidos. Uno de ellos es Jorge Sorel, confusionista bien conocido que afirma que las "dos primeras partes" del libro de Poincaré sobre el valor de la ciencia "están escritas en el espíritu de Le Roy" y que, por consiguiente, ambos filósofos pueden "ponerse de acuerdo" en cuanto a los puntos siguientes: el intento de establecer una identidad entre la ciencia y el universo es ilusorio, no hay necesidad de preguntarse si la ciencia puede conocer la naturaleza, basta que la ciencia concuerde con los mecanismos que creamos (Georges Sorel. *Las preocupaciones metafísicas de los físicos modernos*, París, 1907, págs. 77, 80, 81).

Pero si en la "filosofía" de Poincaré basta con mencionarla y seguir adelante, en cambio, en la obra de Reyes necesario hacer un alto para examinarla detenidamente. Hemos indicado ya que las dos direcciones fundamentales de la Física contemporánea, calificadas por Rey de "conceptualista" y "neomecanicista", se reducen a la diferencia que existe entre la gnoseología idealista y

---

elementos del mundo material son cargas eléctricas" (*Ladungen*) (pág. 223). "Toda concepción puramente cinética de la naturaleza no conoce nada más que cierto número de cosas en movimiento, llámense éstas electrones o de otra manera; el estado de movimiento de estas cosas a cada instante sucesivo de tiempo está rigurosamente determinado, en virtud de leyes fijas, por su situación y su estado de movimiento en el momento precedente" (pág. 225). El defecto principal del libro de E. Becher es el desconocimiento absoluto del materialismo dialéctico por el autor. Este desconocimiento le induce a menudo a confusiones y absurdos sobre las cuales no podemos detenernos aquí.

la materialista. Veamos ahora cómo el positivista Rey resuelve un problema diametralmente opuesto al del espiritualista J. Ward y de los idealistas A. Cohen y E. Hartmann, a saber: no corear los errores filosóficos de la Física moderna y su desviación hacia el idealismo, sino corregirlos y demostrar la ilicitud de las conclusiones idealistas (y fideístas) que se sacan de esta Física.

Lo que resalta a todo lo largo de la obra de A. Reyes el reconocimiento de que a la nueva teoría física de los "conceptualistas" (machistas) se han asido *el fideísmo* (págs. 11, 17, 220, 362 y otras), *el "idealismo filosófico"* (pág. 200), el escepticismo respecto a los derechos de la razón y a los derechos de la ciencia (págs. 210,220), el subjetivismo (pág. 311), etc. Y por eso hace A. Rey con mucho tino, del análisis "de las opiniones de los físicos sobre el valor objetivo de la Física", *el centro* de su trabajo (pág. 3).

¿Cuáles son los resultados de ese análisis?

Tomemos el concepto fundamental, el concepto de experiencia. Rey asegura que la interpretación subjetivista de Mach (al que, para simplificar y abreviar, tomaremos como representante de la escuela que Rey denomina conceptualista) no es más que una incomprensión. Por cierto, una de las "principales novedades filosóficas de fines del siglo XIX" estriba en que "el empirismo, más sutil y rico en matices cada día, conduce al fideísmo, al reconocimiento de la supremacía de la fe, cuando antes había sido la gran arma de combate del escepticismo contra las afirmaciones de la metafísica. ¿No se habrá deformado, en el fondo, poco a poco y por matices imperceptibles el sentido real de la palabra "experiencia"? Restituida a sus condiciones de existencia, a la ciencia experimental que la precisa y afina, la experiencia nos lleva a la necesidad y a la verdad" (pág. 398). ¡No cabe duda de que todo el machismo, en el lato sentido de la palabra, no es más que una deformación, por matices imperceptibles, del sentido real de la palabra "experiencia"! Pero ¿cómo corrige esta deformación Rey, que acusa de haberla hecho sólo a los fideístas, y no al mismo Mach? Escuchen: "La experiencia es, por definición, conocimiento del objeto. En la ciencia física, esta definición está más en su sitio que en cualquier otra... La experiencia es lo que no se supedita al mandato de nuestra inteligencia, lo que no se deja influir por nuestros deseos y nuestra voluntad, lo que nos es dado, lo que nosotros no hacemos. La experiencia es el objeto frente (*en face du*) al sujeto" (pág. 314).

¡He aquí un curioso ejemplo de la defensa del machismo por Rey! Engels dio pruebas de una perspicacia genial al definir como "materialistas vergonzantes" al tipo más moderno de partidarios del agnosticismo filosófico y del fenomenismo. Rey, positivista y fenomenista celoso, es un ejemplar sobresaliente de este tipo. Si la experiencia es "conocimiento del objeto", si la "experiencia es el objeto frente al sujeto", si la experiencia consiste en que "algo de fuera (*quelque chose du dehors*) que existe, y existiendo se impone" (*se pose et en se posant s'impose*, pág. 324), ¡esto, evidentemente, no es otra cosa que materialismo! El fenomenismo de Rey, su celo en afirmar que nada existe fuera de las sensaciones, que lo objetivo es lo que tiene una significación universal, etc., etc., todo ello no es más que una hoja de parra, mero embozo verbal del materialismo, puesto que se nos dice:

"Es objetivo lo que nos es dado desde fuera, impuesto por la experiencia, lo que no hacemos, pero está hecho independientemente de nosotros y en cierto modo nos hace a nosotros" (pág. 320). ¡Rey defiende el "conceptualismo", aniquilándolo! No llega a refutar las conclusiones idealistas del machismo más que interpretándolo en el sentido del materialismo vergonzante. Al reconocer que hay diferencias entre las dos direcciones de la Física contemporánea, Rey suda la gota gorda para borrarlas todas en provecho de la dirección materialista. Por ejemplo, hablando de la escuela del neomecanicismo, Rey dice que ésta no admite "ninguna duda, ninguna incertidumbre", en cuanto a la objetividad de la Física (pág. 237): "aquí (es decir, en el terreno de las doctrinas de dicha escuela) se siente uno lejos de los recovecos que se veía obligado a seguir, examinando las cosas desde el punto de vista de las otras teorías de la Física para llegar a fijar esa misma objetividad".

Esos "recovecos" del machismo es precisamente lo que Rey disimula, cubriéndolos con un velo a lo largo de su exposición. El rasgo fundamental del materialismo consiste precisamente en que *parte* de la objetividad de la ciencia, del reconocimiento de la realidad objetiva reflejada por la ciencia, mientras que el idealismo *necesita* "recovecos" para "deducir" la objetividad, de un modo u otro, del espíritu, de la conciencia, de lo "psíquico". "La escuela neomecanicista (es decir, la dominante) de la Física -escribe Rey- *cree en la realidad* de la Física teórica en el mismo sentido en que la humanidad *cree en la realidad* del mundo exterior" (pág. 234, § 22: tesis). Para esta escuela, "la teoría pretende ser el calco (*le décalque*) del objeto" (pág. 235).

Eso es justo. Y ese rasgo fundamental de la escuela "neomecanicista" no es otra cosa que la base de la gnoseología *materialista*. Este hecho capital no puede ser atenuado por mucho que Rey abjure de los materialistas o afirme que los neomecanicistas son también, en el fondo, fenomenistas, etc. La diferencia esencial entre los neomecanicistas (materialistas más o menos vergonzantes) y los machistas consiste precisamente en que estos últimos *se apartan* de esa teoría del conocimiento y, al apartarse, *caen* inevitablemente en el fideísmo.

Miren la actitud de Rey ante la doctrina de Mach sobre la causalidad y la necesidad natural. Sólo a primera vista -afirma Rey- Mach "se acerca al

escepticismo" (pág. 76) y al "subjetivismo" (pág. 76); tal "equívoco" (pág. 115) se disipa si se toma la doctrina de Mach en su totalidad. Y Rey la toma en su totalidad, aduce diversas citas sacadas de la *Teoría del calor* y del *Análisis de las sensaciones*, deteniéndose especialmente en el capítulo dedicado en la primera de esas obras a la causalidad; ¡pero... *pero se guarda de citar el punto decisivo, la declaración de Mach de que no hay necesidad física, de que sólo hay necesidad lógica*! Lo único que puede decirse de esto es que no se trata de una interpretación, sino de un acicalamiento de Mach, de una tentativa de borrar la diferencia entre el "neomecanicismo" y la doctrina de Mach. Conclusión de Rey: "Mach reasume por su propia cuenta el análisis y las conclusiones de Hume, Mill y todos los fenomenistas, según los cuales la causalidad no tiene en sí nada de *sustancial* y no es más que un hábito mental. Ha empezado por aceptar la tesis fundamental del fenomenismo, de la cual la teoría de la causalidad es una simple consecuencia, a saber: que no existe nada, excepto las sensaciones. Pero Mach añade, en una dirección netamente objetivista: la ciencia, al analizar las sensaciones, encuentra en ellas elementos permanentes y comunes que, abstraídos de las sensaciones, tienen la misma realidad que ellas, puesto que de ellas provienen por vía de la observación sensorial. Y esos elementos comunes y permanentes, como la energía y sus transformaciones, son el fundamento de la sistematización física" (pág. 117).

¡De modo que Mach adopta la teoría subjetiva de la causalidad de Hume y la interpreta en un sentido objetivista! Rey se desentiende de ello, defendiendo a Mach con invocaciones a la inconsecuencia de este último y resumiendo que, en la interpretación "real" de la experiencia, esta experiencia lleva a reconocer la "necesidad". Pero la experiencia nos es dada desde fuera, y si la necesidad natural, si las leyes naturales también son dadas al hombre desde fuera, desde la naturaleza objetivamente real, entonces desaparece, por supuesto, toda diferencia entre el machismo y el materialismo. Rey defiende el machismo contra el "neomecanicismo", capitulando en toda la línea ante este último y poniendo a salvo la palabra fenomenismo, mas no la esencia de esta dirección.

Poincaré, por ejemplo, plenamente en el espíritu de Mach, deduce de la "comodidad" las leyes naturales e incluso que el espacio es tridimensional. Rey se apresura a "rectificar" que esto en modo alguno significa "arbitrariedad". No, "comodidad" expresa en este caso "*adaptación al objeto*" (subrayado por Rey, pág. 196). Huelga decir que es una maravillosa delimitación de las dos escuelas y una bonita "refutación" del materialismo... "Si la teoría de Poincaré se separa lógicamente por un abismo infranqueable de la interpretación ontológica de la escuela mecanicista" (es decir, del reconocimiento por esta escuela de que la teoría es un calco del objeto)... "si la teoría de Poincaré es idónea para servir de apoyo al idealismo filosófico, a lo menos en el terreno científico, concuerda muy bien con la evolución general de las ideas de la Física clásica y con la tendencia a tener la Física por un saber objetivo, tan objetivo como la experiencia, es decir, como las sensaciones de las que brota la experiencia" (pág. 200).

Por una parte, no se puede menos de admitir; por otra, hay que convenir. Por una parte, un abismo infranqueable separa a Poincaré del neomecanicismo, si bien Poincaré está situado entre *medias* del "conceptualismo" de Mach y del neomecanicismo, y ningún abismo separa, al parecer, a Mach del neomecanicismo. Por otra parte, Poincaré es plenamente compatible con la Física clásica, que, según las palabras del propio Rey, se mantiene por completo en el punto de vista del "mecanicismo". De un lado, la teoría de Poincaré puede servir de apoyo al idealismo filosófico; de otro lado, es compatible con la interpretación objetiva de la palabra "experiencia". De una parte, esos malos fideístas han tergiversado, con ayuda de imperceptibles desviaciones, el sentido de la palabra "experiencia", abandonando el punto de vista justo que dice que la "experiencia es objeto"; de otra parte, la objetividad de la experiencia significa únicamente que la experiencia es sensación ¡con lo que están completamente de acuerdo tanto Berkeley como Fichte!

Rey se ha hecho un lío porque se ha propuesto resolver un problema insoluble: "conciliar" la oposición entre la escuela materialista y la escuela idealista en la Física moderna. Intenta atenuar el materialismo de la escuela neomecanicista, sustituyendo con el fenomenismo las ideas de los físicos que consideran que su teoría es una copia del objeto*. E intenta debilitar el idealismo de la escuela

* "El conciliador" A. Rey no sólo ha echado un velo sobre el planteamiento de la cuestión por el materialismo filosófico, sino que ha omitido también las más expresivas afirmaciones materialistas de los físicos franceses. No ha hecho mención, por ejemplo, de Alfredo Cornu, fallecido en 1902. Este físico acogió la "destrucción (o superación, *Überwindung*) del materialismo científico" por Ostwald con una nota despectiva sobre la manera presuntuosa y folletinesca con que Ostwald hubo tratado la cuestión (véase *Revue générale des sciences*, 1895, págs. 1030-1031). En el Congreso Internacional de Física, celebrado en París en 1900, A. Cornu dijo: "... Cuanto más conocemos los fenómenos naturales, más se desarrolla y se precisa la audaz concepción cartesiana relativa al mecanicismo del universo: en el mundo físico no hay más que materia y movimiento. El problema de la unidad de las fuerzas físicas... ocupa de nuevo el primer plano después de los grandes descubrimientos que han marcado los últimos años del siglo XIX. La preocupación fundamental de nuestros modernos corifeos de la ciencia -Faraday, Maxwell, Hertz (por no hablar más que de ilustres físicos fallecidos ya)- consiste en precisar la naturaleza y llegar a

conceptualista, suprimiendo de ella las afirmaciones más categóricas de sus adeptos e interpretando las restantes en el sentido de un materialismo vergonzante. Por ejemplo, la apreciación dada por Rey del valor teórico de las ecuaciones diferenciales de Maxwell y Hertz demuestra hasta qué punto es ficticia y alambicada su abjuración del materialismo. El hecho de que estos físicos limiten su teoría a un sistema de ecuaciones es, a ojos de los machistas, una refutación del materialismo: aquí no hay nada más que ecuaciones, ninguna materia, ninguna realidad objetiva, todo son símbolos. Boltzmann impugna este punto de vista, comprendiendo que rebate la Física fenomenológica. ¡Rey lo refuta, creyendo defender el fenomenismo! "No se puede -dice- renunciar a clasificar a Maxwell y Hertz entre los "mecanicistas" por el hecho de que se hayan limitado a unas ecuaciones calcadas de las ecuaciones diferenciales de la dinámica de Lagrange. Esto no quiere decir que, a juicio de Maxwell y de Hertz, no se llegue a fundar, sobre elementos reales, una teoría mecanicista de la electricidad. Todo lo contrario: el hecho de representar los fenómenos eléctricos con una teoría, cuya forma es idéntica a la forma general de la mecánica clásica demuestra su posibilidad" (pág. 253)... La incertidumbre que hoy observamos en la solución de este problema "debe disminuir en la medida que se precise *la naturaleza* de las magnitudes, es decir, de los elementos que entran en las ecuaciones". El hecho de que tales o cuales formas del movimiento material aún no se hayan estudiado no justifica, para Rey, la negación de la materialidad del movimiento. "La homogeneidad de la materia" (pág. 262) no es un postulado, es un resultado de la experiencia y del desarrollo de la ciencia; la "homogeneidad del objeto de la Física", ésta es la condición imprescindible para poder aplicar las dimensiones y los cálculos matemáticos.

Citemos el valor que merece a Rey el criterio de la práctica en la teoría del conocimiento: "Inversamente a las proposiciones del escepticismo, parece lícito decir que el valor práctico de la ciencia se deriva de su valor teórico" (pág. 368)... Rey prefiere callar que Mach, Poincaré y toda su escuela suscriben sin la menor ambigüedad esas proposiciones del escepticismo... "Uno y otro valor son los dos aspectos inseparables y rigurosamente paralelos de su valor objetivo. Decir que una ley de la naturaleza tiene un valor práctico... es tanto como decir, en el fondo, que esa ley de la naturaleza tiene un valor objetivo... Ejercer una acción sobre el objeto implica una modificación de dicho objeto, una reacción del objeto conforme a lo que esperamos o tenemos previsto, en virtud de lo cual hemos obrado sobre el objeto. Esto encierra, pues, elementos *controlados* por el objeto y por nuestra acción... Luego hay en esas diversas teorías una parte de objetividad" (pág. 368). Esta teoría del conocimiento es completamente materialista, exclusivamente materialista, pues los demás puntos de vista, y en particular la doctrina de Mach, niegan la objetividad, es decir, el valor, independiente del hombre y de la humanidad, del criterio de la práctica.

En resumen: Rey abordó el problema por un lado completamente distinto que Ward, Cohen y Cía., pero llegó a los mismos resultados: a reconocer que las tendencias materialista e idealista son la base de la división de las dos escuelas principales de la Física contemporánea.

7. Un "físico idealista" ruso.

En virtud de ciertas condiciones lamentables de mi trabajo, casi no he podido leer lo que se ha escrito en ruso sobre el asunto que tratamos. Me limitaré, pues, a exponer un artículo, muy importante para mi tema, debido a la pluma de nuestro conocido filósofo cavernícola, señor Lopatin. Este artículo, titulado *Un físico idealista*, a pareció en *Cuestiones de Filosofía y Sicología*[84] el año pasado (1907, septiembre-octubre). Filósofo idealista, ruso de los "auténticos", el señor Lopatin mantiene respecto a los idealistas europeos contemporáneos aproximadamente la misma actitud que la "Unión del Pueblo Ruso"[85] respecto a los partidos reaccionarios de Europa Occidental. Pero por eso mismo es tanto más instructivo ver cómo se manifiestan tendencias filosóficas similares en medios completamente diferentes en cuanto a cultura y costumbres. El artículo del señor Lopatin es, como dicen los franceses, un *éloge*, un panegírico al difunto físico ruso N. I. Shishkin (fallecido en 1906). Al señor Lopatin le ha entusiasmado que ese hombre instruido, que tanto se ha interesado por Hertz y por la Física moderna en general, no solamente haya pertenecido a la derecha del Partido Demócrata Constitucionalista (pág. 339), sino que haya sido también creyente devoto, admirador de la filosofía de V. Soloviov, etc., etc. Sin embargo, a pesar de su predominante "propensión" hacia los dominios filosóficos rayanos en lo policiaco, el señor Lopatin ha sabido ofrecer algunos datos para caracterizar las concepciones *gnoseológicas* del físico idealista. "Fue -escribe el señor Lopatin- un auténtico positivista en su aspiración constante a la más amplia crítica de los procedimientos de investigación, de las hipótesis y los hechos científicos, para determinar su utilidad

ver las propiedades de la *materia imponderable* (*matière subtile*), portadora de la energía universal... El retorno a las ideas cartesianas es evidente..." (*Informes presentados al Congreso Internacional de Física*, París, 1900, t. 4, pág. 7). Lucien Poincaré anota con razón en su *Física moderna* que esta idea cartesiana fue adoptada y desarrollada por los enciclopedistas del siglo XVIII (Lucien Poincaré, *La physique moderne*, París, 1906, pág. 14), pero ni este físico ni A. Cornu saben cómo los materialistas dialécticos Marx y Engels depuraron esta premisa básica del materialismo de lo que tiene de unilateral el materialismo *mecanicista*.

como medios y materiales de construcción de una concepción del mundo íntegra y acabada. En este sentido, N. I. Shishkin era el antípoda cabal de gran número de contemporáneos suyos. En mis artículos, publicados en esta revista con anterioridad, he procurado ya reiteradas veces aclarar de qué materiales heterogéneos, endebles a menudo, se forma la llamada concepción científica del mundo: inclúyanse hechos demostrados, síntesis más o menos audaces, hipótesis cómodas en un momento dado para tal o cual dominio de la ciencia e incluso ficciones científicas auxiliares, y todo ello se eleva a la categoría de verdades objetivas irrebatibles, desde cuyo punto de vista deben ser juzgadas todas las demás ideas y creencias de orden filosófico y religioso, eliminando de ellas cuanto no cabe en dichas verdades. El catedrático V. I. Vernadski, talentosísimo pensador naturalista nuestro, ha demostrado con ejemplar claridad cuán vacías e inoportunas son esas pretensiones de transformar las opiniones científicas de una época histórica dada en un sistema dogmático inmutable y obligatorio para todos. De esta transformación no sólo son culpables vastos sectores del público que lee (*Nota del señor Lopatin*: "Se ha escrito para estos sectores toda una serie de obras de divulgación destinadas a convencerlos de que existe un catecismo científico que contiene respuestas para todas las preguntas. Son obras típicas de este género: *Fuerza y Materia*, de Büchner, o los *Enigmas del Universo*, de Haeckel") y no sólo ciertos sabios especializados en diversas ramas de las Ciencias Naturales; lo que tiene mucho más de extraño es que incurren con frecuencia en dicho pecado los filósofos oficiales que a veces dirigen todos los esfuerzos sólo a demostrar que no dicen nada más que lo dicho con anterioridad a ellos por los representantes de las diversas ciencias especiales, aunque lo dicen en su peculiar lenguaje propio.

"N. I. Shishkin no tenía ningún dogmatismo preconcebido. Fue un convencido defensor de la interpretación mecanicista de los fenómenos de la naturaleza, pero tal interpretación no era para él más que un método de investigación..." (pág. 341). ¡Hum, hum... conocidas tonadillas!... "No creía en absoluto que la teoría mecanicista descubriese el fondo mismo de los fenómenos estudiados; veía en ella sólo el modo más cómodo y fecundo de agrupar los fenómenos y fundamentarlos para fines científicos. Por eso, a juicio suyo, estaban muy lejos de coincidir la concepción mecanicista y la concepción materialista de la naturaleza..." ¡Exactamente igual que leemos en los autores de los *Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo*!... "Le parecía, por el contrario, que la teoría mecanicista debía adoptar, en las cuestiones de orden superior, una posición rigurosamente crítica y hasta conciliadora..."

En el lenguaje de los machistas eso se llama "superar" la oposición "anticuada, estrecha y unilateral" del materialismo al idealismo... "Las cuestiones sobre el primer comienzo y el último fin de las cosas, sobre la esencia interna de nuestro espíritu, sobre el libre albedrío, sobre la inmortalidad del alma, etc., no pueden, en la verdadera amplitud de su sentido, ser de la incumbencia de la teoría mecanicista por el mero hecho de que, como método de investigación, está encerrada en los límites naturales de su aplicación exclusiva a los hechos de la experiencia física" (pág. 342)... Las dos últimas líneas constituyen, sin discusión, un plagio del *Empiriomonismo* de A. Bogdánov.

"La luz puede ser considerada sustancia, movimiento, electricidad, sensación" -escribía Shishkin en su artículo *Sobre los fenómenos sicofísicos desde el punto de vista de la teoría mecanicista* (*Cuestiones de Filosofía y Sicología*, libro 1, pág. 127).

Es indudable que el señor Lopatin ha clasificado con entera justedad a Shishkin entre los positivistas y que este físico pertenecía sin reservas a la escuela machista de la Física moderna. Al hablar de la luz, Shishkin quiere decir que las diferentes formas de tratar la luz son diferentes métodos de "organización de la experiencia" (según la terminología de A. Bogdánov), igualmente legítimos desde uno u otro punto de vista, o diferentes "conexiones de elementos" (según la terminología de Mach); y que, en todo caso, la teoría física de la luz no es una copia de la realidad objetiva. Pero Shishkin razona pésimamente. "La luz puede ser considerada como sustancia, movimiento"... La naturaleza no conoce ni sustancia sin movimiento ni movimiento sin sustancia. La primera "oposición" de Shishkin carece de sentido... "electricidad"... La electricidad es un movimiento de la sustancia; por consiguiente, Shishkin tampoco tiene razón aquí. La teoría electromagnética de la luz ha demostrado que la luz y la electricidad son formas de movimiento de una misma sustancia (el éter)... "sensación"... La sensación es una imagen de la materia en movimiento. Nada podemos saber de ninguna forma de la sustancia ni de ninguna forma del movimiento si no es por nuestras sensaciones; las sensaciones son suscitadas por la impresión de la materia en movimiento en nuestros órganos sensoriales. Tal es el punto de vista de las Ciencias Naturales. La sensación de luz roja refleja las oscilaciones del éter con una frecuencia aproximada de 450 trillones por segundo. La sensación de luz azul refleja las oscilaciones del éter con una frecuencia aproximada de 620 trillones por segundo. Las oscilaciones del éter existen independientemente de nuestras sensaciones de luz. Nuestras sensaciones de luz dependen de la acción de las oscilaciones del éter sobre el órgano humano de la vista. Nuestras sensaciones reflejan la realidad objetiva, o sea, lo que existe independientemente de la humanidad y de las sensaciones humanas. Tal es el punto de vista de las

Ciencias Naturales. Los argumentos de Shishkin contra el materialismo se reducen a la más ordinaria sofistería.

8. Esencia y significación del idealismo "físico".

Hemos visto que el problema de las deducciones gnoseológicas de la Física contemporánea está planteado y se discute desde los puntos de vista más diversos en los escritos filosóficos ingleses, alemanes y franceses. No puede caber la menor duda de que nos encontramos ante cierta corriente ideológica internacional que no depende de un solo sistema filosófico dado, sino que proviene de ciertas causas generales situadas fuera del terreno de la filosofía. Los datos que acabamos de aducir demuestran indiscutiblemente que la doctrina de Mach "está relacionada" con la Física moderna y, al mismo tiempo, también que la idea de esa relación, difundida por nuestros machistas, *es errónea de raíz*. Al igual que en filosofía, también en Física los machistas siguen servilmente *la moda*, sin ser capaces de hacer, desde su propio punto de vista marxista, un análisis general de las corrientes conocidas y evaluar el puesto que ocupan.

Una doble mentira pesa sobre todas las peroratas acerca de que la filosofía de Mach es "la filosofía de las Ciencias Naturales del siglo XX", "la filosofía contemporánea de las Ciencias Naturales", "el moderno positivismo naturalista", etc. (Bogdánov, en el prólogo al *Análisis de las sensaciones*, págs. IV y XII; véase también lo mismo en Yushkévich, Valentínov y Cía.). En primer lugar, la doctrina de Mach está relacionada ideológicamente sólo con una escuela de una rama de las Ciencias Naturales contemporáneas. En segundo lugar, y esto es lo más importante, está relacionada con dicha escuela *no por lo que la distingue de todas las demás direcciones y pequeños sistemas de la filosofía idealista, sino por lo que tiene de común con todo el idealismo filosófico en general*. Basta con echar una ojeada sobre toda la tendencia ideológica que examinamos *en conjunto* para que no pueda quedar ni asomo de duda de que esta tesis está en lo cierto. Vean a los físicos de esa escuela: el alemán Mach, el francés Enrique Poincaré, el belga P. Duhem, el inglés C. Pearson. Tienen mucho de común: la misma base y la misma dirección, como cada uno de ellos reconoce con sobrada razón, pero ni la doctrina del empiriocriticismo, en general, ni la doctrina de los "elementos del mundo" de Mach, en particular, forman parte de ese patrimonio común. Los tres últimos físicos citados ni siquiera conocen ni la una ni la otra doctrina. Lo "único" que tienen de común es el idealismo filosófico, al cual todos, sin excepción, *propenden* de un modo más o menos consciente, más o menos resuelto. Fíjense en los filósofos que se basan en *esa escuela* de la Física moderna, esforzándose por buscarle una fundamentación gnoseológica y por desarrollarla, y verán una vez más que son los inmanentistas alemanes, los discípulos de Mach, los neocriticistas e idealistas franceses, los espiritualistas ingleses, el ruso Lopatin, más el único empiriomonista A. Bogdánov. Todos ellos tienen de común una sola cosa, y es precisamente que de un modo más o menos consciente, de un modo más o menos resuelto, bien con una inclinación pronunciada y precipitada al fideísmo, bien con una aversión personal a él (A. Bogdánov), iodos ellos propagan el idealismo filosófico.

La idea fundamental de la escuela de la Física moderna que analizamos es la negación de la realidad objetiva que nos es dada en la sensación y es reflejada por nuestras teorías, o bien la duda sobre la existencia de dicha realidad. En este punto dicha escuela se aparta del *materialismo* (impropiamente llamado realismo, neomecanicismo, hilocinética, y que los mismos físicos no desarrollan en el menor grado) que, *según confiesan todos*, prevalece entre los físicos, y se aparta de él como escuela del idealismo "físico".

Para explicar este último término, que suena de un modo tan peregrino, es preciso recordar un episodio de la historia de la filosofía contemporánea y de las Ciencias Naturales contemporáneas. L. Feuerbach atacaba en 1866 a Juan Müller, el célebre fundador de la Fisiología contemporánea, y lo clasificaba entre los "idealistas fisiológicos" (Werke, t. X, pág. 197). El idealismo de este fisiólogo consistía en que, al investigar la importancia del mecanicismo de nuestros órganos de los sentidos en su relación con las sensaciones y, al precisar, por ejemplo, que la sensación de luz se obtiene por diversas impresiones causadas en el ojo, propendía a inferir de ello la negación de que nuestras sensaciones fuesen imágenes de la realidad objetiva. L. Feuerbach captó con mucha sagacidad esta tendencia de una escuela de naturalistas al "idealismo fisiológico", es decir, a la interpretación idealista de ciertos resultados de la Fisiología. La "relación" entre la Fisiología y el idealismo filosófico, kantiano principalmente, fue luego explotada durante mucho tiempo por la filosofía reaccionaria. F. A. Lange especuló con la Fisiología en defensa del idealismo kantiano y en refutación del materialismo; entre los inmanentistas (a los que Bogdánov coloca tan erróneamente en una posición intermedia entre Mach y Kant), J. Rehmke combatió especialmente en 1882 la pretendida confirmación del kantismo por la Fisiología*. Que una serie de grandes fisiólogos *se inclinaba* en aquella época por el idealismo y el kantismo es tan indiscutible como *la inclinación* por el idealismo filosófico que manifiesta en nuestros días una serie de físicos eminentes. El idealismo "físico", o sea, el idealismo de cierta escuela de físicos de fines del

* Johannes Rehmke. *Filosofía y kantismo*, Eisenach, 1882, pág. 15 y siguientes.

siglo XIX y principios del XX, "refuta" tan poco el materialismo y demuestra asimismo tan poco que exista alguna relación entre el idealismo (o empiriocriticismo) y las Ciencias Naturales como lo hicieron en otros tiempos, con los respectivos esfuerzos, F. A. Lange y los idealistas "fisiológicos". La desviación hacia la filosofía reaccionaria que en estos dos casos se ha manifestado en una escuela naturalista de una rama de las Ciencias Naturales es un zigzag temporal, un período pasajero y doloroso en la historia de la ciencia, una enfermedad de crecimiento, debida, sobre todo, a la *brusca rotura* de las viejas nociones tradicionales.

Como hemos señalado antes, todos reconocen la relación existente entre el idealismo "físico" contemporáneo y la crisis de la Física actual. "Los argumentos de la crítica escéptica dirigidos contra la Física moderna -escribe A. Rey, teniendo menos en cuenta a los escépticos que a los partidarios declarados del fideísmo, como Brunetiere- se reducen, en el fondo, al famoso argumento de todos los escépticos: a las divergencias de opinión" (entre los físicos). Pero estas divergencias "no pueden probar nada contra la objetividad de la Física". "En la historia de la Física, lo mismo que en cualquier otra historia, pueden verse grandes períodos que se distinguen por la diversidad de forma y aspecto general de las teorías... En cuanto se hace uno de esos descubrimientos que repercuten en todas las partes de la Física, porque aclaran un hecho capital hasta entonces desconocido, o parcialmente conocido, cambia todo el aspecto de la Física y empieza un nuevo período. Eso es lo que ha sucedido después de los descubrimientos de Newton, después de los descubrimientos de Joule-Mayer y Carnot-Clausius. Eso es lo que está pasando, evidentemente, desde que se ha: descubierto la radiactividad... Al historiador que mire luego las cosas desde prudencial distancia le costará poco trabajo ver continuidad de evolución donde los contemporáneos ven tan sólo conflictos, contradicciones, división en escuelas diferentes. Parece ser que la crisis que ha atravesado la Física en estos últimos años (a pesar de las conclusiones que ha deducido de dicha crisis la crítica filosófica) no es otra cosa que esto. Es una crisis típica de crecimiento, originada por los grandes descubrimientos modernos. Es indiscutible que la crisis lleva a la transformación de la Física -sin esto no habría evolución ni progreso-, pero no modificará el espíritu científico" (op. cit., págs. 370-372).

¡Que el conciliador Rey se esfuerza en unir contra el fideísmo todas las escuelas de la Física contemporánea! Esto es una falsedad bienintencionada, pero una falsedad al fin y al cabo, puesto que la inclinación de la escuela de Mach-Poincaré-Pearson por el idealismo (es decir, por el fideísmo refinado) es indudable. En cuanto a la objetividad de la Física, que está relacionada con los principios del "espíritu científico", a diferencia del espíritu fideísta, y que Rey defiende con tanto ardor, no es otra cosa que una fórmula. "vergonzante" del materialismo. El espíritu materialista fundamental de la Física, así como de todas las Ciencias Naturales contemporáneas, saldrá victorioso de todas las crisis a condición tan sólo de que el materialismo metafísico sea obligatoriamente sustituido con el materialismo dialéctico.

El conciliador Rey se esfuerza muy a menudo por velar el hecho de que la crisis de la Física contemporánea consiste en que ha dejado de reconocer franca, resuelta e irrevocablemente el valor objetivo de sus teorías, pero los hechos pueden más que todas las tentativas conciliadoras. "Los matemáticos -escribe Rey-, acostumbrados a tratar con una ciencia en la que el objeto -por lo menos en apariencia- es creado por la inteligencia del sabio, o en la que, en todo caso, los fenómenos concretos no intervienen en la investigación, tienen de la Física un concepto abstracto por demás: procurando acercarla cada vez más a las matemáticas, han extendido la teoría general de las matemáticas a la Física... Todos los experimentadores denuncian que hay una invasión del espíritu matemático en las maneras de juzgar y comprender la Física. ¿Y no se deberá, a menudo, a esta influencia, no por oculta menos preponderante, la incertidumbre, la duda de pensamiento en cuanto a la objetividad de la Física, y los rodeos que hay que dar para llegar a ella, o los obstáculos que hay que superar para ponerla en evidencia?.." (pág. 227)

Eso está muy bien dicho. El fondo del idealismo "físico" de moda consiste en la "duda de pensamiento" en cuanto a la objetividad de la Física.

"...Las ficciones abstractas de las matemáticas parecen haber interpuesto una pantalla entre la realidad física y la manera como los matemáticos comprenden la ciencia de esta realidad. Sienten confusamente la objetividad de la Física... Aunque quieren ser ante todo objetivos, cuando se aplican a la Física, aunque tratan de apoyarse en la realidad y mantener este apoyó, siguen pesando sobre ellos las costumbres anteriores. Y hasta en el energetismo, que quería construir el mundo con más solidez y con menos hipótesis que la vieja Física mecanicista -que había procurado calcar (*décalquer*) el universo sensible, y no reconstruirlo-, nos encontramos siempre con teorías de los matemáticos... Los matemáticos lo han intentado todo para salvar la objetividad de la Física, pues, sin objetividad -esto lo comprenden muy bien- no se puede hablar de Física... Pero los enredijos o vericuetos de sus teorías dejan una sensación de malestar. Esto resulta demasiado innatural, demasiado rebuscado, artificioso (*édifié*); un experimentador no encuentra aquí la espontánea confianza que el contacto continuo con la realidad física le infunde... Esto es lo que dicen, en el fondo, todos los físicos -y forman legión- que son físicos ante todo o que no son más

que físicos; esto es lo que dice toda la escuela neomecanicista. La crisis de la Física consiste en la conquista del dominio de la Física por el espíritu matemático. Los progresos de la Física, por un lado, y los progresos de las matemáticas, por otro, condujeron en el siglo XIX a una estrecha fusión entre esas dos ciencias... La Física teórica llegó a ser la Física matemática... Entonces comenzó el período de la Física formal, es decir, de la Física matemática, puramente matemática, la Física matemática no como rama de la Física, sino como rama de las matemáticas. En esta nueva fase, el matemático, habituado a los elementos conceptuales (puramente lógicos), que constituyen la única materia de su trabajo, y abrumado por los elementos rudos, materiales, que él hallaba poco maleables, hubo de tender a hacer de ellos la mayor abstracción posible, a representárselos de un modo enteramente inmaterial y conceptual e incluso a prescindir de ellos por completo. Los elementos, como datos reales, objetivos, es decir, como elementos *físicos*, acabaron por desaparecer. No quedaron más que relaciones formales representadas por las ecuaciones diferenciales... Si el matemático no se engaña por este trabajo constructivo de su mente..., sabrá encontrar la relación entre la Física teórica y la experiencia... pero, a primera vista, y para un espíritu desavisado, se cree estar frente a una construcción arbitraria de la teoría... El concepto, la noción pura ha remplazado a los elementos reales... Así se explica históricamente, por la forma matemática que ha tomado la Física teórica... el malestar, la crisis de la Física y su alejamiento aparente de los hechos objetivos" (págs. 228-232).

Esa es la primera causa del idealismo "físico". Las veleidades reaccionarias nacen del mismo progreso de la ciencia. Los grandes avances de las Ciencias Naturales y la aproximación a elementos homogéneos y simples de la materia que tienen leyes de movimiento susceptibles de trascripción matemática hacen olvidar la materia a los matemáticos. "La materia desaparece", quedan sólo ecuaciones. En esta nueva etapa de desarrollo renace, creyérase que de manera nueva, la vieja idea kantiana de que la razón dicta las leyes a la naturaleza. Arminio Cohen, entusiasmado, como hemos visto, por el espíritu idealista de la Física moderna, llega a recomendar la enseñanza de las matemáticas superiores en las escuelas secundarias para inculcar a los estudiantes el espíritu del idealismo desplazado por nuestra época materialista (A. Lange. *Historia del materialismo*, 5ª ed., 1896, t. II, pág. XLIX). Esto es, naturalmente, un sueño absurdo de un reaccionario; en realidad, no hay ni puede haber en ello más que un apasionamiento pasajero de un reducido grupo de especialistas por el idealismo. Pero es sintomático en grado superlativo que los representantes de la burguesía instruida se agarren, como a una tabla de salvación, a los procedimientos más refinados para guardar artificiosamente o encontrar un modesto sitio al fideísmo, que nace entre las capas inferiores de las masas populares de la ignorancia, el embrutecimiento y el absurdo salvajismo de las contradicciones capitalistas.

Otra causa que originó el idealismo "físico" es el principio del *relativismo*, del carácter relativo de nuestro saber, principio impuesto con singular vigor a los físicos en este período de brusca rotura de las viejas teorías y que, *cuando se desconoce la dialéctica*, lleva inexorablemente al idealismo.

Este problema de la correlación entre el relativismo y la dialéctica es acaso el más importante para explicar las desventuras teóricas del machismo. Rey, por ejemplo, no tiene, como ningún positivista europeo, la menor idea de la dialéctica marxista. Emplea la palabra dialéctica exclusivamente en el sentido de especulación filosófica idealista. Por eso, al percatarse de que la Física moderna se descarría en el problema del relativismo, dicho autor se debate ineficaz, intentando distinguir entre el relativismo moderado y el relativismo inmoderado. Cierto es que el "relativismo inmoderado confina lógicamente, si no en la práctica, con el verdadero escepticismo" (pág. 215), pero Poincaré, como se pretende hacer ver, carece de este relativismo "inmoderado". ¡Vaya apuro! ¡Con un peso de boticario se puede agregar un poco más o un poco menos de relativismo y salvar así la causa del machismo!

En realidad, el único planteamiento justo en el sentido teórico del problema del relativismo es el de la dialéctica materialista de Marx y Engels, y el desconocerlo llevará *indefectiblemente* del relativismo al idealismo filosófico. No comprender esta circunstancia es, entre otras cosas, suficiente para privar de todo valor al absurdo librejo del señor Berman *La dialéctica a la luz de la teoría moderna del conocimiento*: el señor Berman ha repetido unas sandeces viejas, muy viejas, sobre la dialéctica, de la que no comprende ni palabra. Hemos visto ya que *todos* los machistas muestran *a cada paso* análoga incomprensión de la teoría del conocimiento.

Todas las antiguas verdades de la Física, incluso las que se tenían por indiscutibles e inmutables, resultan ser verdades relativas; *luego* no puede haber ninguna verdad objetiva independiente de la humanidad. Así razona, no sólo todo el machismo, sino todo el idealismo "físico" en general. De la suma de verdades relativas en el curso de su desarrollo se forma la verdad absoluta; las verdades relativas son imágenes relativamente exactas de un objeto independiente de la humanidad; tales imágenes llegan a ser cada vez más exactas; cada verdad científica contiene, a despecho de su relatividad, elementos de verdad absoluta: todas estas tesis, que son evidentes para quienquiera que haya reflexionado en el Anti-Dühring de Engels, son un libro esotérico para la teoría "moderna" del conocimiento.

Obras como *La teoría física* de P. Duhem[*] o *Los conceptos y teorías de la Física moderna* de Stallo[**], especialmente recomendadas por Mach, muestran de manera extraordinariamente palpable que esos idealistas "físicos" atribuyen la mayor importancia precisamente a demostrar la relatividad de nuestros conocimientos, vacilando, en el fondo, entre el idealismo y el materialismo dialéctico. Los dos autores citados, que pertenecen a diferentes épocas y abordan la cuestión desde distintos puntos de vista (Duhem, físico de profesión que trabajó veinte años en este dominio; Stallo, antiguo hegeliano ortodoxo que se avergonzaba de haber publicado en 1848 una filosofía de la naturaleza concebida en el viejo espíritu hegeliano), combaten con la mayor energía la concepción mecanoatomista de la naturaleza. Se esfuerzan en demostrar el carácter limitado de dicha concepción, la imposibilidad de ver en ella la frontera de nuestros conocimientos, el anquilosamiento de muchas nociones de los autores que a ella se atienen. Ese defecto del *viejo* materialismo es indudable; la incomprensión de la relatividad de todas las teorías científicas, el desconocimiento de la dialéctica, la exageración del valor del punto de vista mecanicista son reproches que Engels dirigió a los viejos materialistas. Pero Engels supo (al contrario que Stallo) desechar el idealismo hegeliano *y comprender* el grano verdadero y genial de la dialéctica hegeliana. Engels renunció al viejo materialismo, al materialismo metafísico, para adoptar el materialismo *dialéctico* y no el relativismo que va a parar al subjetivismo. "La teoría mecanicista -dice Stallo, por ejemplo- hace de mancomún con todas las teorías metafísicas hipóstasis de grupos parciales, ideales y quizás puramente convencionales de atributos, o atributos aislados, y los trata como variedades de la realidad objetiva" (pág. 150). Eso es cierto, siempre que no se renuncie a reconocer la realidad objetiva y se combata la metafísica como antidialéctica. Stallo no se daba clara cuenta de eso. No comprendió la dialéctica materialista, y por eso se deslizaba frecuentemente por el relativismo al subjetivismo y al idealismo.

Lo mismo le sucede a Duhem, que hace ímprobos esfuerzos para demostrar mediante una serie de ejemplos interesantes y preciosos, tomados de la historia de la Física -semejantes a los que a menudo se encuentran en Mach- que "toda ley de la Física es provisional y relativa, puesto que es aproximada" (pág. 280). ¡Vaya manera de echar abajo una puerta abierta!, piensa el marxista al leer los extensos razonamientos sobre ese tema. Pero la desgracia de Duhem, Stallo, Mach y Poincaré consiste precisamente en que no ven la puerta que ha abierto el materialismo dialéctico. Y como no saben dar una fórmula acertada del relativismo, se deslizan de éste al idealismo. "Una ley de la Física no es, hablando con propiedad, ni verdadera ni falsa, sino aproximada", dice Duhem (pág. 274). En este "sino" hay ya un comienzo de falsedad, un comienzo de supresión de las fronteras entre la teoría científica, que *refleja* aproximadamente *el objeto*, es decir, que se aproxima a la verdad objetiva, y una teoría arbitraria, fantástica, puramente convencional, como, por ejemplo, la teoría de la religión o la teoría del juego de ajedrez.

Esta falsedad alcanza en Duhem tales proporciones que dicho autor llega a calificar de metafísica la cuestión de si corresponde a los fenómenos sensibles la "realidad material" (pág. 10): abajo el problema de la realidad; nuestros conceptos y nuestras hipótesis son simples símbolos (*signes*, pág. 26), construcciones "arbitrarias" (pág. 27), etc. De ahí al idealismo, a la "Física del devoto" predicada por Pedro Duhem en el espíritu del kantismo (véase Rey, pág. 162; compárese con la pág. 160) no hay más que un paso. Y este bonachón de Adler (Federico) -¡otro machista más que pretende ser marxista! - no ha encontrado otra cosa más inteligente que "corregir" a Duhem como sigue: Duhem elimina las "realidades ocultas tras los fenómenos, pero solo como objetos de la teoría, y no como *objetos de la realidad*"[***]. Volvemos a tropezar aquí con la ya conocida crítica del kantismo desde el punto de vista de Hume y Berkeley.

Pero no se puede ni hablar de ningún kantismo consciente de Duhem, quien, como Mach, vacila sencillamente, sin saber en qué basar su relativismo. En toda una serie de pasajes se acerca mucho al materialismo dialéctico. Conocemos el sonido "tal como es con relación a nosotros y no tal como es en sí, en los cuerpos sonoros. Esta realidad, de la que nuestras sensaciones no nos descubren más que lo externo y lo superficial, nos la hacen conocer las teorías de la acústica. Ellas nos enseñan que allí donde nuestras percepciones solamente recogen la apariencia que llamamos sonido, hay en realidad un movimiento periódico muy pequeño y muy rápido", etc. (pág. 7). No son los cuerpos símbolos de las sensaciones, sino las sensaciones símbolos (o más bien imágenes) de los cuerpos. "El desarrollo de la Física provoca una lucha continua entre la naturaleza, que no se cansa de suministrar datos, y la razón, que no se cansa de conocer" (pág. 32). La naturaleza es infinita, como infinita es la más pequeña de sus partículas (incluido el electrón), pero la razón transforma con la misma infinitud las "cosas en sí" en "cosas para nosotros". "Así se prolongará

[*] P. Duhem. *La teoría física, su objeto y su estructura*, París, 1906.

[**] J. B. Stallo. *Los conceptos y teorías de la Física moderna*, Londres, 1882. Hay traducciones al francés y al alemán.

[***] "Nota del traductor" a la versión alemana del libro de Duhem, Leipzig, 1908, J. Barth.

indefinidamente esta lucha entre la realidad y las leyes de la Física; a toda ley que la Física formule, la realidad opondrá, tarde o temprano, el brutal mentís de un hecho; pero la Física, infatigable, retocará, modificará, complicará la ley desmentida" (pág. 290). Aquí tendríamos una exposición de irreprochable exactitud del materialismo dialéctico si el autor se atuviese firmemente a la existencia de esta realidad objetiva independiente de la humanidad. "...La teoría física en modo alguno es un sistema puramente artificioso, cómodo hoy y mañana en desuso; es una clasificación cada vez más natural, un reflejo cada vez más claro de las realidades que el método experimental no podría contemplar de cara" (literalmente: cara a cara: *face a face*, pág. 445).

El machista Duhem coquetea en esta última frase con el idealismo kantiano: ¡como si se descubriera un camino que condujera a otro método que no sea el "experimental", como si no conociéramos directamente, sin mediaciones, cara a cara, las "cosas en sí"! Pero si la teoría física va siendo cada vez más natural, eso quiere decir que, independientemente de nuestra conciencia, existe una "naturaleza", una realidad "reflejada" por dicha teoría, y ése es precisamente el punto de vista del materialismo dialéctico.

En pocas palabras, el idealismo "físico" de hoy, exactamente igual que el idealismo "fisiológico" de ayer, no significa sino que una escuela de naturalistas de una rama de las Ciencias Naturales ha caído en la filosofía reaccionaria por no haber sabido elevarse directa e inmediatamente del materialismo metafísico al materialismo dialéctico*. Este paso lo dará -ya lo está dando- la Física contemporánea, pero se encamina hacia el único método atinado, hacia la única filosofía certera de las Ciencias Naturales, no en línea recta, sino en zigzag, no sabiendo adonde va, sino por impulso natural, no viendo con claridad su "objetivo final", sino acercándose a él a tientas, titubeando y, a veces, hasta reculando. La Física contemporánea está dando a luz. Da a luz el materialismo dialéctico. El parto es doloroso. Y con el ser viviente y viable se expulsan ineludiblemente algunos productos muertos, algunos desechos destinados al basurero. Entre estos desechos se encuentran todo el idealismo físico, toda la filosofía empiriocriticista con el empiriosimbolismo, el empiriomonismo, etc., etc.

Capítulo VI. El empiriocriticismo y el materialismo histórico.

Los machistas rusos, como ya hemos visto, se dividen en dos campos: el señor Chernov y los colaboradores de *Rússkoie Bogatstvo*[86] son, tanto en filosofía como en historia, íntegros y consecuentes adversarios del materialismo dialéctico. El otro grupo de machistas, el que más nos interesa en este momento, pretende ser marxista y se esfuerza por todos los medios en aseverar a sus lectores que el machismo es compatible con el materialismo histórico de Marx y Engels. Por cierto, estas aseveraciones no dejan de ser, en su mayor parte, otra cosa que aseveraciones: ni un solo machista deseoso de ser marxista ha hecho la menor tentativa de exponer con algo de sistema, por poco que sea, las verdaderas tendencias de los fundadores del empiriocriticismo en el terreno de las ciencias sociales. Nos detendremos brevemente en esta cuestión; examinaremos primero las declaraciones escritas de los empiriocriticistas alemanes y, después, las de sus discípulos rusos.

1. Las excursiones de los empiriocriticistas alemanes al campo de las ciencias sociales.

En 1895, todavía en vida de R. Avenarius, en la revista filosófica editada por él se publicó un artículo de su discípulo F. Blei, titulado: La Metafísica en la Economía Política**. Todos los maestros del

---

* El célebre químico Guillermo Ramsay dice: "Me han preguntado frecuentemente: La electricidad ¿no es una vibración? ¿Cómo explicar, pues, la telegrafía sin hilos por el desplazamiento de pequeñas partículas o corpúsculos? La respuesta es la siguiente: la electricidad *es una cosa*; ella es (subrayado por Ramsay) estos pequeños *corpúsculos*, pero cuando estos corpúsculos se desprenden de algún objeto, por el éter se propaga una onda análoga a la onda luminosa, y esta onda se utiliza para la telegrafía sin hilos" (William Ramsay. *Ensayos biográficos y químicos*, Londres, 1908, pág. 126). Después de haber expuesto el proceso de la transformación del radio en helio, Ramsay observa: "Por lo menos, un llamado elemento ya no puede ser conceptuado hoy como la materia definitiva; él mismo se trueca en una forma más sencilla de la materia" (pág. 160). "Es casi indudable que la electricidad negativa es una forma particular de la materia; y la electricidad positiva es materia privada de electricidad negativa, es decir, es materia menos esta materia eléctrica" (pág. 176). "¿Qué es la electricidad? Antes se creía que había dos clases de electricidad: una positiva y otra negativa. Entonces habría sido imposible responder a la cuestión planteada. Pero las investigaciones recientes hacen probable la hipótesis de que esto que se acostumbraba llamar electricidad negativa es en realidad (*really*) una sustancia. En efecto, el peso relativo de sus partículas ha sido medido; cada una equivale, aproximadamente, a una septingentésima parte de la masa del átomo de hidrógeno... Los átomos de electricidad se llaman electrones" (pág. 196). Si nuestros machistas, autores de libros y artículos sobre temas filosóficos, supieran pensar, comprenderían que las frases: "la materia desaparece", "la materia se reduce a electricidad", etc., no son más que una expresión ineficaz desde el punto de vista gnoseológico de la verdad de que se logra descubrir nuevas formas de la materia, nuevas formas del movimiento material, reducir las viejas formas a estas nuevas, etc.

** Cuadernos *Trimestrales de Filosofía Científica*, 1895, t. XIX. F. Blei. *La Metafísica en la Economía Política*, págs. 378-390.

empiriocriticismo combaten la "metafísica" no sólo del materialismo filosófico declarado y consciente, sino también de las Ciencias Naturales, que se sitúan intuitivamente en el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento. El discípulo emprende la guerra contra la metafísica en la Economía Política. Esta guerra va dirigida contra las más diferentes escuelas de la Economía Política; pero nos interesa exclusivamente el carácter de la argumentación empiriocriticista empleada contra la escuela de Marx y Engels.

"El propósito de este estudio -escribe F. Blei- es demostrar que toda la Economía Política contemporánea opera, para explicar los fenómenos de la vida económica, con premisas metafísicas: "deduce" las "leyes" de la economía de la "naturaleza" de esta misma, y el hombre no aparece más que como un algo fortuito con relación a esas "leyes"... La Economía Política descansa con todas sus teorías modernas sobre una base metafísica; todas sus teorías son extrañas a la Biología y, por lo tanto, no científicas y sin ningún valor para el conocimiento... Los teóricos ignoran sobre qué edifican sus teorías, de qué terreno son fruto estas teorías. Sé creen realistas operando sin premisas de ninguna clase, puesto que se ocupan de fenómenos económicos "sencillos" (*nüchterne*), "prácticos", "evidentes" (*sinnfällige*)... Y todos ellos tienen con numerosas tendencias de la fisiología ese parecido familiar qué pone de manifiesto en los hijos -en este caso los fisiólogos y los economistas- una misma ascendencia paternal y maternal, a saber: la metafísica y la especulación. Una escuela de economistas analiza los "fenómenos" de la "economía" (a Avenarius y a los autores pertenecientes a su escuela les agrada poner entre comillas los términos más ordinarios a fin de subrayar que los filósofos auténticos como ellos se dan perfecta cuenta del carácter "metafísico" de semejante uso vulgar de términos no depurados por el "análisis gnoseológico") sin relacionar lo que encuentra (*das Gefundene*) en ese camino con la conducta de los individuos: los fisiólogos excluyen de sus investigaciones la conducta del individuo, por ser "acciones del alma" (*Wirkungen der Seele*); los economistas de esta corriente declaran que no tiene importancia (*eine Negligible*) la conducta de los individuos ante "las leyes inmanentes de la economía" (págs. 378-379). En Marx la teoría registraba las "leyes económicas" derivadas de procesos construidos; además, las "leyes" se encontraban en la parte inicial (*Initialabschnitt*) de la serie vital dependiente, y los procesos económicos figuraban en la parte final (*Finalabschnitt*)... La "economía" se ha convertido para los economistas en categoría transcendental en la que descubrieron todas las "leyes" que ellos querían descubrir: las "leyes" del "capital" y del "trabajo", de la "renta", del "salario", de la "ganancia". El hombre se trocó, para los economistas, en noción platónica de "capitalista", "obrero", etc. El socialismo ha atribuido al "capitalista" la propiedad del "afán de ganancia"; el liberalismo ha atribuido al obrero la propiedad de ser "exigente", explicando ambas propiedades por la "acción, sujeta a leyes objetivas, del capital" (págs. 381-382).

"Marx abordó el estudio del socialismo francés y de la Economía Política, poseyendo ya una concepción socialista del mundo y persiguiendo el fin gnoseológico de dar a ésta una "fundamentación teórica" para "asegurar" su valor inicial. Marx halló en Ricardo la ley del valor, pero... las deducciones sacadas de Ricardo por los socialistas franceses no podían satisfacerlo en su esfuerzo por "asegurar" su valor *E*, convertido en estado de diferencia vital, es decir, de "concepción del mundo", porque dichas deducciones eran ya parte integrante de su valor inicial bajo la forma de "indignación suscitada por la expoliación de los obreros", etc. Tales deducciones fueron rechazadas por "falsas en el sentido económico formal", puesto que se reducían a una sencilla "aplicación de la moral a la Economía Política". "Pero lo que es falso en el sentido económico formal puede ser cierto en el sentido histórico universal. Si la conciencia moral de las masas declara que cierto hecho económico es injusto, ello prueba que tal hecho ha caducado, que han aparecido otros hechos económicos que lo hacen intolerable e imposible de conservar. Una inexactitud económica de forma puede, pues, entrañar un contenido económico real" (Engels en el prefacio a la *Miseria de la Filosofía*).

"En esta cita -continúa F. Blei, aduciendo la de Engels- está eliminada (*abgehoben* -.término técnico de Avenarius en el sentido: llegó hasta la conciencia, quedó separada) la parte media (*Medialabschnitt*) de la serie dependiente que nos interesa en este caso. Después de "conocer" que un "hecho económico" debe estar oculto tras la "conciencia moral de la injusticia", viene la parte final..." (*Finalabschnitt*: la teoría de Marx es un juicio, es decir, un valor *E*, o sea, una diferencia vital que pasa por tres fases, tres partes: comienzo, medio y fin, *Initialabschnitt*, *Medialabschnitt*, *Finalabschnitt*)... "es decir, el "conocimiento" de este "hecho económico". O en otros términos: el problema consiste ahora en "volver a encontrar" "el valor inicial", o sea, "la concepción del mundo" en los "hechos económicos" para "asegurar" tal valor inicial. Está definida variación de la serie dependiente contiene ya la metafísica de Marx, cualquiera que sea lo "conocido" en la parte final (*Finalabschnitt*). La "concepción socialista del mundo" como valor *E* independiente, como "verdad absoluta", está fundamentada a posteriori mediante una teoría "especial" del conocimiento, esto es: mediante el sistema económico de Marx y la teoría materialista de la historia... Mediante el concepto de plusvalía, lo "subjetivamente" "verdadero" en la

concepción del mundo de Marx encuentra su "verdad objetiva" en la teoría del conocimiento de las "categorías económicas"; el valor inicial está completamente asegurado, la metafísica ha recibido a posteriori su crítica del conocimiento" (págs. 384-386).

El lector probablemente estará indignado con nosotros por haber citado tan extensamente este galimatías de una increíble trivialidad, esta bufonada cuasicientífica revestida con la terminología de Avenarius. Pero "wer den *Feind will verstehen, muss im Feindes Lande gehen*": quien quiera conocer a su *enemigo*, que vaya al campo *enemigo*[87]. Y la revista filosófica de R. Avenarius es un verdadero campo enemigo para los marxistas. Invitamos al lector a sobreponerse por un momento del legítimo asco que inspiran los payasos de la ciencia burguesa y analizar la argumentación del discípulo y colaborador de Avenarius.

Primer argumento: Marx es un "metafísico" que no ha comprendido la gnoseológica "crítica de los conceptos", que no ha elaborado una teoría general del conocimiento y ha introducido directamente el materialismo en su "teoría especial del conocimiento".

En este argumento no hay nada que pertenezca personalmente a Blei y solamente a Blei. Hemos visto ya decenas y centenares de veces cómo *todos* los fundadores del empiriocriticismo y *todos* los machistas rusos acusan al materialismo de "metafísico", es decir, más exactamente, repiten los manidos argumentos de los kantianos, de los humistas y de los idealistas contra la "metafísica" materialista.

Segundo argumento: el marxismo es tan metafísico como las Ciencias Naturales (la fisiología). También son "culpables" de este argumento Mach y Avenarius y no Blei, puesto que ellos son los que declararon la guerra a la "metafísica de las Ciencias Naturales", denominando así la teoría materialista del conocimiento que profesa espontáneamente la inmensa mayoría de los naturalistas (a confesión propia y según la opinión de todos los que conocen algo la cuestión).

Tercer argumento: el marxismo declara al "individuo" magnitud sin valor, *quantité négligeable*, considera al hombre algo "fortuito", sometido a ciertas "leyes económicas inmanentes", se abstiene de analizar *des Gefundenen*: lo que hayamos, lo que nos es dado, etc. Este argumento repite *íntegramente* el ciclo de ideas de la "coordinación de principios" empiriocriticista, es decir, el subterfugio *idealista* de la teoría de Avenarius. Blei tiene completa razón al decir que no se puede encontrar en Marx y Engels ni sombra de admisión de tales absurdos idealistas y que, de admitir dichos absurdos, es preciso rechazar necesariamente el marxismo *en su totalidad*, desde sus mismos orígenes, desde sus enunciados filosóficos fundamentales.

Cuarto argumento: la teoría de Marx no es "biológica", nada quiere saber de las "diferencias vitales" ni de otros juegos como éste a términos biológicos que forman la "ciencia" del profesor reaccionario Avenarius. El argumento de Blei es justo desde el punto de vista del machismo, pues el abismo que separa la teoría de Marx de las futesas "biológicas" de Avenarius salta, efectivamente, a la vista en seguida. Bien pronto veremos cómo los machistas rusos que pretenden ser marxistas han seguido en realidad los pasos de Blei.

Quinto argumento: el partidismo, la parcialidad de la teoría de Marx, el carácter preconcebido de su solución. Blei no es, ni mucho menos, el único que pretende a la imparcialidad en filosofía y en las ciencias sociales: la pretende el empiriocriticismo *entero*. Ni socialismo ni liberalismo. No delimitación de las direcciones fundamentales e inconciliables de la filosofía: el materialismo y el idealismo, sino aspiración a elevarse *por encima* de ellas. Hemos observado esta tendencia del machismo a través de una larga serie de cuestiones referentes a la gnoseología, y no debe extrañarnos hallada también en sociología.

Sexto "argumento": la ridiculización de la verdad "objetiva". Blei se ha dado cuenta en seguida, y se ha dado cuenta con plena razón, de que el materialismo histórico y toda la doctrina económica de Marx están impregnados hasta la médula de la admisión de la verdad objetiva. Y Blei ha expresado muy bien las tendencias de la doctrina de Mach y Avenarius, repudiando "de buenas a primeras" el marxismo precisamente por su idea de la verdad objetiva y proclamando al punto que la doctrina marxista no contiene en realidad más que las ideas "subjetivas" de Marx.

Y si nuestros machistas reniegan de Blei (lo que, sin duda, harán), nosotros les diremos: Jurado tiene el espejo no hacer bonito lo feo... etc. Blei es un espejo que refleja *fielmente* las tendencias del empiriocriticismo, y la renuncia de nuestros machistas no demuestra más que sus buenas intenciones y su absurda aspiración ecléctica a combinar a Marx con Avenarius.

Pasemos de Blei a Petzoldt. El primero es un simple discípulo, pero el segundo está conceptuado de un maestro por empiriocriticistas tan notorios como Lesévich. Blei plantea sin rodeos la cuestión del marxismo, pero Petzoldt, que no se rebaja a tomar en consideración a un tal Marx o un tal Engels, expone en forma positiva los puntos de vista del empiriocriticismo en sociología, permitiendo así confrontados con el marxismo.

El tomo II de la *Introducción a la filosofía de la experiencia pura* de Petzoldt se titula *Hacia la estabilidad* (*Auf dem Wege zum Dauernden*). El autor funda sus investigaciones en la tendencia a la estabilidad. "El estado de estabilidad definitiva (*endgültig*) de la humanidad puede ser revelado, a

grandes rasgos, en su aspecto formal. Así adquiriremos las bases de la ética, de la estética y de la teoría formal del conocimiento" (pág. III). "El desarrollo humano lleva en sí mismo su objetivo"; tiende a un "estado perfecto (*vollkommenen*) de estabilidad" (pág. 60). Los síntomas de esto son numerosos y diversos. Por ejemplo, ¿habrá muchos furibundos radicales que no "sienten cabeza", que no se sosieguen con los años? En verdad, esta "estabilidad prematura" (pág. 62) es propia de filisteos. ¿Pero acaso no está formada de filisteos la "compacta mayoría"? (pág. 62).

He aquí la conclusión de nuestro filósofo, impresa en cursiva: "La estabilidad es el rasgo más esencial de todos los objetivos de nuestro pensamiento y de nuestra obra creadora" (pág. 72). Y aclara: muchos "no pueden ver" que un cuadro cuelgue torcido en la pared o una llave esté ladeada encima de la mesa. Estas personas "no son necesariamente meticulosas, ni mucho menos" (pág. 72). Tienen la "*sensación de que algo está en desorden*" (pág. 72; cursiva de Petzoldt). En pocas palabras, la "tendencia a la estabilidad es una aspiración al estado más definitivo, último por su naturaleza" (pág. 73). Sacamos todos estos textos del tomo II, capítulo 5, titulado: *La tendencia síquica a la estabilidad*. Las pruebas de esta tendencia son del mayor peso. Un ejemplo: "Siguen la tendencia a lo más definitivo, a lo más elevado, en el sentido primario y espacial del término, las personas a quienes agrada escalar montañas. El deseo de contemplar vastos horizontes y de entregarse al ejercicio físico, el deseo de respirar aire puro y verse en el seno de la gran naturaleza no es siempre el único móvil que les impulsa a subir a las cumbres; los mueve también el afán, profundamente arraigado en todo ser orgánico, de perseverar en el logro de un fin natural, en la dirección dada a su actividad, una vez elegida tal dirección" (pág. 73). Otro ejemplo: ¡Cuánto dinero se gastará la gente para completar una colección de sellos! "Pueden dar vahídos de recorrer la lista de precios de un comerciante en sellos de correo... Nada hay, sin embargo, más natural y comprensible que esta tendencia a la estabilidad" (pág. 74).

Las personas sin instrucción filosófica no comprenden toda la amplitud de los principios de la estabilidad o de la economía del pensamiento. Petzoldt desarrolla minuciosamente, para los profanos, su "teoría". "La compasión es la expresión de una necesidad inmediata del estado de estabilidad", leemos en el § 28... "La compasión no es una repetición, una duplicación del sufrimiento observado, sino un sufrimiento motivado por este otro sufrimiento... La naturalidad de la compasión debe ser vigorosamente destacada. Desde el momento que la admitimos, reconocemos que el bien ajeno puede interesar al hombre de manera tan natural y prístina como su propio bien. Así pues, rechazamos con ello toda fundamentación utilitarista o eudemonista de la moral. La naturaleza humana, precisamente a causa de su tendencia a la estabilidad y al reposo, no es mala en el fondo, antes bien está impregnada de predisposición a prestar ayuda.

La naturalidad de la compasión se manifiesta a menudo en la naturalidad de la ayuda. Se tira uno al agua sin la menor reflexión para salvar al que se ahoga. Ver a un hombre forcejeando contra la muerte es insufrible; hace olvidar al salvador todos sus demás deberes, le hace arriesgar su propia existencia y la existencia de sus familiares por salvar una vida inútil, la vida de cualquier borracho degenerado; es decir, que la compasión puede, en determinadas circunstancias, arrastrar a actos injustificables desde el punto de vista moral"...

¡Y de semejantes trivialidades inefables están llenas decenas y centenares de páginas de filosofía empiriocriticista!

La moral se deduce del concepto de "estado de estabilidad moral" (segunda parte del tomo II: *Los estados estables del alma*, capítulo 1: *Del estado moral estable*). "El estado de estabilidad no contiene, por su propio concepto, ninguna condición de cambio en ninguno de sus componentes. De donde ya se deduce, sin otras reflexiones, que dicho estado no deja que subsista ninguna posibilidad de guerra" (pág. 202). "La igualdad económica y social se deriva del concepto de estado de estabilidad definitiva (*endgültig*)" (pág. 213). Tal "estado de estabilidad" dimana de la "ciencia" y no de la religión. No será realizado por la "mayoría", como se imaginan los socialistas; no será el poder de los socialistas el que venga en "ayuda de la humanidad" (pág. 207), no: será el "desarrollo libre" el que nos lleve al ideal. ¿Acaso no disminuyen, en efecto, los beneficios del capital y no aumentan sin cesar los salarios? (pág. 223). Todas las afirmaciones concernientes a la "esclavitud asalariada" son falsas (pág. 229). A los esclavos se les rompía impunemente las piernas ¿y ahora? No; el "progreso moral" es indiscutible: echen una ojeada sobre las colonias universitarias en Inglaterra, sobre el Ejército de Salvación (pág. 230), sobre las "asociaciones éticas" alemanas. El "romanticismo" es repudiado en nombre del "estado estético estable" (capítulo 2° de la segunda parte). Y al romanticismo se adscriben todas las variedades de una desmesurada extensión del *Yo*, el idealismo, la metafísica, el ocultismo, el solipsismo, el egoísmo, la "forzada mayorización de la minoría por la mayoría" y "el ideal socialdemócrata de la organización de todo el trabajo por el Estado" (págs. 240-241)*.

---

* Mach propugna en el mismo espíritu el socialismo burocrático de Popper y Menger, que garantiza "la libertad del individuo", mientras que la doctrina de los socialdemócratas, "que difiere con desventaja" de este socialismo, amenaza, según Mach, con llevarnos a una "esclavitud más general y más penosa todavía que la del

Las excursiones sociológicas de Blei, Petzoldt y Mach se reducen al ilimitado cretinismo del filisteo satisfecho de sí mismo por haber embadurnado al socaire de la "nueva" sistematización y de la "nueva" terminología "empiriocriticista" los trastos más viejos. Con esa presuntuosa pátina de subterfugios verbales, alambicadas sutilezas silogísticas y escolástica refinada se nos ofrece, en suma, el mismo contenido reaccionario bajo el mismo rótulo abigarrado, tanto en gnoseología corno en sociología.

Veamos ahora a los machistas rusos.

2. Como Bogdánov corrige y "desarrolla" a Marx.

En su artículo *Desarrollo de la vida en la naturaleza y en la sociedad* (1902. Véase *De la psicología de la sociedad*, pág. 35 y siguientes), Bogdánov cita el célebre trozo del prólogo a *Zur Kritik*[88], donde el "más grande sociólogo", es decir, Marx, expone los fundamentos del materialismo histórico. Bogdánov declara, después de haber citado a Marx, que la "antigua fórmula del monismo histórico, sin dejar de ser cierta en cuanto al fondo, no nos satisface ya por completo" (pág. 37). El autor quiere, por consiguiente, corregir o desarrollar la teoría, *partiendo de sus mismas bases*. La conclusión fundamental del autor es la siguiente:

"Hemos demostrado que las formas sociales pertenecen al vasto *género* de las adaptaciones biológicas. Pero con ello aún no hemos determinado el campo de las formas sociales: para hacerlo, hay que averiguar no solamente *el género*, sino también *la especie*... En su lucha por la existencia, los hombres no pueden asociarse más que por medio de *la conciencia*: sin conciencia no hay trato. Por eso, *la vida social es en todas sus manifestaciones una vida síquica consciente*... La calidad de social es inseparable de la conciencia. *El ser social y la conciencia social, en el sentido estricto de ambos términos, son idénticos*" (págs. 50, 51. Cursiva de Bogdánov).

Que esta conclusión no tiene nada que ver con el marxismo, ya lo dijo Ortodox (*Ensayos de filosofía*, San Petersburgo, 1906, págs. 183 y precedentes). A lo cual sólo ha contestado Bogdánov soltando la bramona, tornando corno pretexto un *error* en una cita: Ortodox citó "en el lato sentido" en vez de "en el sentido estricto de ambos términos". El error es patente, en efecto, y nuestro autor estaba en su derecho de corregirlo, pero poner el grito en el cielo con dicho motivo, diciendo que el "texto está tergiversado", "falseado", etc. (*Empiriomonismo*, libro III, pág. XLIV), no es más que encubrir con miserables palabrejas el fondo de la discrepancia. Cualquiera que sea el sentido "estricto" dado por Bogdánov a los términos "ser social" y "conciencia social", sigue siendo indudable que su tesis citada es falsa. El ser social y la conciencia social no son idénticos, exactamente igual que tampoco lo son el ser en general y la conciencia en general. De que los hombres, al tratarse, lo hacen como seres conscientes, en modo alguno *dimana* que la conciencia social sea idéntica al ser social. En todas las formaciones sociales más o menos complejas -sobre todo en la capitalista-, cuando los hombres comienzan a tratarse, *no tienen conciencia* de qué relaciones sociales se establecen entre ellos, de qué leyes presiden el desarrollo de estas relaciones, etc. Por ejemplo, cuando un campesino vende su trigo, entra en "trato" con los productores mundiales de trigo en el mercado mundial, pero sin tener conciencia de ello, sin tener conciencia tampoco de qué relaciones sociales se entablan con el intercambio. La conciencia social *refleja* el ser social: así es como enseña Marx. El reflejo puede ser una copia aproximadamente exacta de lo reflejado, pero es absurdo hablar aquí de identidad. Que la conciencia en general *refleja* el ser es una tesis general de *todo* materialismo. Y no es posible no ver su conexión directa e *indisoluble* con la tesis del materialismo histórico que dice: la conciencia social *refleja* el ser social.

La tentativa de Bogdánov de corregir y desarrollar de un modo imperceptible a Marx, "en el espíritu de sus propios principios", es una tergiversación evidente de esos principios *materialistas* en el espíritu del *idealismo*. Sería ridículo negarlo. Recordemos la exposición del empiriocriticismo, hecha por Bazárov (¡no del empiriomonismo, eso no, porque hay que ver la diferencia tan enorme, tan enorme que existe entre esos dos "sistemas"!): "la representación sensorial *es precisamente* la realidad existente fuera de nosotros". Idealismo manifiesto, teoría manifiesta de la identidad de la conciencia y el ser. Recuerden, además, la fórmula del inmanentista G. Schuppe (quien, al igual que Bazárov y Cía., juraba por lo más sagrado que no era idealista, y quien, lo mismo que Bogdánov, insistía de manera tan resuelta en el sentido particularmente "estricto" de sus palabras): "El ser es la conciencia". Confronten ahora con estos textos *la refutación* del materialismo histórico de Marx por el inmanentista Schubert-Soldern: "Todo proceso material de producción es siempre un fenómeno de conciencia por lo que respecta a su observador... En sentido gnoseológico no es el proceso exterior de producción *lo primario* (*prius*), sino el sujeto o sujetos; dicho con otras palabras: el proceso puramente material de producción tampoco (nos) lleva fuera de la conexión de la conciencia" (*Bewusstseinszusammenhangs*). Véase la obra citada: *La felicidad humana y la cuestión social*, págs. 293 y 295-296.

Bogdánov puede maldecir cuanto quiera a los materialistas por "deformar sus ideas", pero ninguna maldición cambiará este hecho sencillo y claro: la

Estado monárquico u oligárquico". Véase *Conocimiento y Error*, 2a ed., 1906, págs. 80-81.

enmienda y el desarrollo de Marx, supuestamente hechos en el espíritu de Marx por el "empiriomonista" Bogdánov, no se distinguen en nada esencial de la refutación de Marx por Schubert-Soldern, idealista y solipsista en gnoseología. Bogdánov afirma que no es idealista; Schubert-Soldern afirma que es realista (Bazárov hasta lo ha creído). En nuestra época, un filósofo no puede menos de declararse "realista" y "enemigo del idealismo". ¡Ya va siendo hora de que lo entiendan, señores machistas!

Los inmanentistas, los empiriocriticistas y el empiriomonista discuten sobre particularidades, sobre detalles, sobre la fórmula del *idealismo*; en cambio, nosotros repudiamos *de entrada* todas las bases de su filosofía comunes a esta trinidad. Dejemos a Bogdánov que propugne, en el mejor sentido y con las mejores intenciones, suscribiendo *todas las deducciones* de Marx, la "identidad" del ser social y la conciencia social; nosotros diremos que Bogdánov *menos* "empiriomonismo" (*menos* machismo, para ser más exactos) es igual a marxista. Porque esa teoría de la identidad del ser social y la conciencia social es, *de punta a cabo*, *una absurdidad*, una teoría *incuestionablemente reaccionaria*. Si ciertas personas la concilian con el marxismo, con el proceder marxista, forzoso es reconocer que estas personas valen más que sus teorías; pero las tergiversaciones teóricas flagrantes que hacen del marxismo no tienen justificación.

Bogdánov concilia su teoría con las conclusiones de Marx, sacrificando en aras de éstas la calidad elemental de consecuente. Todo productor de la economía mundial, tomado por separado, es consciente de que introduce alguna modificación en la técnica de la producción; todo propietario es consciente de que cambia ciertos productos por otros, pero esos productores, y esos propietarios, no son conscientes de que con ello modifican *el ser social*. Setenta eminencias como Marx no bastarían para abarcar la suma de esas modificaciones con todas sus ramificaciones en la economía capitalista mundial. Todo lo más que se ha podido hacer es descubrir *las leyes* de estas modificaciones y demostrar en lo principal y fundamental la lógica *objetiva* de estas modificaciones y de su desarrollo histórico, lógica objetiva no en el sentido de que una sociedad de seres conscientes, de seres humanos, haya podido existir y desarrollarse independientemente de la existencia de los seres conscientes (y Bogdánov con su "teoría" no hace más que *subrayar* estas bagatelas), sino en el sentido de que el ser social es *independiente de la conciencia social* de los hombres. Del hecho de qua uno vive, tiene una actividad económica, procrea y fabrica productos, que intercambia, se forma una cadena de sucesos objetivamente necesaria, una cadena de desarrollo independiente de su conciencia *social*, que ésta no abarca jamás en su totalidad. La tarea suprema de la humanidad es abarcar esta lógica objetiva de la evolución económica (de la evolución del ser social) en sus rasgos generales y fundamentales con objeto de adaptar *a ella*, tan clara y netamente como le sea posible y con el mayor espíritu crítico, su conciencia social y la conciencia de las clases avanzadas de todos los países capitalistas.

Todo eso lo reconoce Bogdánov. ¿Y qué significa? Pues que, en realidad, él mismo tira por la borda su teoría de la "identidad del ser social y la conciencia social", ya que no deja de ser un apéndice escolástico falto de sentido, tan falto, tan muerto, tan insignificante como la "teoría de la substitución universal" o la doctrina de los "elementos", de la "introyección" y todas las demás zarandajas machistas. Pero "lo muerto agarra lo vivo", el apéndice escolástico muerto de Bogdánov, *contra la voluntad de Bogdánov e independientemente de la conciencia* de Bogdánov, hace de su filosofía un *instrumento al servicio* de los Schubert-Soldern y demás reaccionarios, que, desde centenares de cátedras magisteriales, propagan, bajo millares de formas, *eso mismo* muerto en lugar de lo vivo y en contra de lo vivo a fin de estrangular lo vivo. Bogdánov, personalmente, es enemigo jurado de cualquier reacción, y, en particular, de la reacción burguesa. La "substitución" de Bogdánov y la teoría de Bogdánov de la "identidad del ser social y la conciencia social" *prestan un servicio* a dicha reacción. El hecho es triste, pero es un hecho.

El materialismo en general reconoce que el ser real (la materia) es objetivo e independiente de la conciencia, de las sensaciones, de la experiencia, etc., de la humanidad. El materialismo histórico reconoce que el ser social es independiente de la conciencia social de la humanidad. La conciencia, tanto allí como aquí, no es más que un reflejo del ser, en el mejor de los casos su reflejo aproximadamente exacto (adecuado, ideal en cuanto a exactitud). No se puede arrancar ninguna premisa fundamental, ninguna parte esencial a esta filosofía del marxismo, fundida en acero de una sola pieza, sin apartarse de la verdad objetiva, sin caer en brazos de la reaccionaria mentira burguesa.

He aquí unos cuantos ejemplos más de cómo el idealismo filosófico muerto agarra al marxista Bogdánov vivo.

Artículo *¿Qué es el idealismo?*, 1901 (op. cit., pág. 11 y siguientes): "Llegamos a la conclusión de que tanto en el caso en que los hombres coinciden en sus apreciaciones del progreso como en los casos en que difieren, el sentido fundamental de la idea de progreso es el mismo: *plenitud y armonía crecientes de la vida de la conciencia*. Tal es el contenido objetivo del concepto de progreso... Si comparamos ahora la expresión sicológica por nosotros obtenida de la idea de progreso con la expresión biológica que antes aclaramos ("biológicamente *se llama progreso al acrecentamiento de la suma total de vida*", pág.

14), fácil nos será convencer de que la primera coincide enteramente con la segunda y puede deducirse de ella. Puesto que la vida social se reduce a la vida síquica de los miembros de la sociedad, también aquí el contenido de la idea de progreso sigue siendo el mismo: crecimiento de la plenitud y de la armonía de la vida; sólo es preciso agregar las palabras: de la vida *social* de los hombres. Y, naturalmente, la idea del progreso social nunca tuvo ni puede tener ningún otro contenido" (pág. 16).

"Hemos visto... que el idealismo expresa la victoria en el alma humana de las tendencias más sociales sobre las tendencias menos sociales y que el ideal progresista es un reflejo de la tendencia social progresista en la psicología idealista" (pág. 32).

Ni que decir tiene que en todo este juego a la biología y a la sociología no hay *ni un grano* de marxismo. En Spencer y Mijailovski se encontrarán tantas definiciones como se quieran, y nada peores, que no definen más que las "buenas intenciones" del autor ni demuestran más que su *incomprensión completa* de "lo que es el idealismo" y de lo que es el materialismo.

Libro III del *Empiriomonismo*, artículo *La selección social* (bases del método), 1906. El autor comienza por rechazar las tentativas "eclécticas sociobiológicas de Lange, Ferri, Woltmann y otros muchos" (pág. 1), pero en la página 15 expone ya la siguiente conclusión de sus "investigaciones": "Podemos formular como sigue la relación esencial entre el energetismo y la selección social:

"*Todo acto de selección social constituye un aumento o una disminución de la energía del complejo social a que se refiere. Tenemos en el primer caso una "selección positiva"; y en el segundo, una "selección negativa"*" (subrayado por el autor).

¡Y se pretende hacer pasar por marxismo esas patrañas indecibles! ¿Puede uno representarse cosa más estéril, más muerta y más escolástica que semejante sarta de términos biológicos y energetistas que no significan ni pueden significar absolutamente nada en el terreno de las ciencias sociales? Esas frases no contienen ni sombra de una investigación económica concreta, ni la menor alusión al *método* de Marx, al método de la dialéctica y a la concepción materialista del mundo; son una mera *enunciación* de definiciones, tentativas de ajustarlas a las conclusiones hechas del marxismo. "El rápido crecimiento de las fuerzas productivas de la sociedad capitalista es, sin duda, un aumento de la energía del todo social...": la segunda mitad de esta frase es, indudablemente, una simple repetición de la primera, expresada en términos insustanciales que parecen "ahondar" la cuestión, pero que, en realidad, ¡no se distinguen ni un ápice de las eclécticas tentativas sociobiológicas de Lange y Cía.!; "pero el carácter discordante de este proceso le hace culminar en una "crisis", en un inmenso derroche de las fuerzas productivas, en una brusca disminución de la energía: la selección positiva da paso a la selección negativa" (pág. 18).

¿No les parece leer a Lange? Se pega una etiqueta biológico-energetista a unas conclusiones preconcebidas sobre las crisis, sin agregar el menor dato concreto ni aclarar en lo más mínimo la naturaleza de las crisis. Todo ello con las mejores intenciones, porque el autor quiere confirmar y profundizar las conclusiones de Marx; pero, en realidad, las *diluye* en una escolástica muerta, de insoportable aburrimiento. Ahí no hay de "marxista" más que *la repetición* de una conclusión conocida con anterioridad, y toda la "nueva" justificación de esa conclusión, todo ese "*energetismo social*" (pág. 34) y toda esa "selección social" no son más que una mera *retahíla de palabras* y un completo escarnio del marxismo.

Bogdánov no se dedica a ninguna investigación marxista, sino a revestir de terminología biológica y energetista los resultados anteriores de la investigación marxista. Tentativa inútil del comienzo al fin, puesto que el empleo de los conceptos de "selección", "asimilación y desasimilación" de la energía, de balanza energética, etc., etc., a las ciencias sociales no es más que una *frase vacía*. En realidad, *no se puede llevar a cabo* ninguna *investigación* de los fenómenos sociales ni ofrecer esclarecimiento alguno del *método* de las ciencias sociales, recurriendo a tales conceptos. Nada más fácil que poner una etiqueta "energetista" o "sociobiológica" a fenómenos como las crisis, las revoluciones, la lucha entre las clases, etc., pero tampoco hay nada más estéril, ni más escolástico, ni más muerto que dicha ocupación. Lo importante no es que, al hacerlo, Bogdánov ajuste todos o "casi" todos sus resultados y conclusiones a la teoría de Marx (ya hemos visto la "enmienda" que hace al problema de la relación entre el ser social y la conciencia social); lo importante es que *los procedimientos* de ese ajuste, de ese "energetismo social" son falsos de cabo a rabo y no se distinguen en nada de los procedimientos de Lange.

"El señor Lange -escribía Marx el 27 de junio de 1870 a Kugelmann- (*La cuestión obrera*, etc., 2° ed.) me prodiga grandes elogios... con objeto de dárselas él mismo de gran hombre. Es que el señor Lange ha hecho un gran descubrimiento. Toda la historia puede ser condensada en una sola gran ley natural. Dicha ley natural se resume en *la frase*: *Struggle for life*, lucha por la existencia (así aplicada, la expresión de Darwin se convierte en una frase vacía), y el contenido de dicha frase es la ley maltusiana de la población, o más bien, de la superpoblación. Por consiguiente, en lugar de analizar ese *Struggle for life*, como se ha manifestado históricamente en las diversas formaciones sociales, no queda, pues, más que convertir toda lucha concreta en la frase *Struggle for life*, y esta frase en la fantasía maltusiana sobre la

población. Convengamos en que este método es muy convincente... para la ignorancia enfática, seudocientífica, presuntuosa y para la pereza mental".

Lo fundamental de la crítica que Marx hace a Lange no estriba en que Lange introduzca especialmente el maltusianismo[89] en la sociología, sino en que el traslado de las nociones biológicas *en general* a las ciencias sociales es una *frase*. Obedezca este traslado a ciertas "buenas" intenciones o al deseo de respaldar unas conclusiones sociológicas erróneas, no por eso la frase deja de ser una frase. Y el "energetismo social" de Bogdánov, la incorporación que él hace de la doctrina de la selección social al marxismo es precisamente una frase de esa índole.

Así como ni Mach ni Avenarius han desarrollado en gnoseología el idealismo, sino que han amontonado términos absurdos y presuntuosos ("elementos", "coordinación de principios", "introyección", etc.), sobre los *viejos* errores idealistas, igual en sociología nueva el empiriocriticismo, aun cuando simpatice sinceramente con las conclusiones del marxismo, a deformar el materialismo histórico con una verborrea energetista y biológica llena de presunción y falta de sentido.

La circunstancia siguiente constituye una particularidad histórica del machismo ruso contemporáneo (mejor dicho, de la moda machista que sigue una parte de los socialdemócratas rusos). Feuerbach fue "materialista por abajo e idealista por arriba"; y lo mismo sucede, en cierto modo, a Büchner, Vogt, Moleschott y Dühring, con la gran diferencia de que todos estos filósofos, comparados con Feuerbach, no han sido más que unos pigmeos y unos míseros emborronadores de cuartillas.

Marx y Engels, que nutrieron su crecimiento en la fuente de Feuerbach y alcanzaron la virilidad en la lucha contra los emborronadores, pusieron naturalmente la máxima atención en coronar el edificio de la filosofía del materialismo, es decir, en la concepción materialista de la historia y no en la gnoseología materialista. Por eso Marx y Engels hicieron en sus obras más hincapié en *lo dialéctico* que en *lo materialista* del materialismo dialéctico e insistieron más en *lo histórico* que en lo *materialista* del materialismo histórico. Nuestros machistas, que pretenden ser marxistas, han abordado el marxismo en un período histórico completamente distinto, lo han abordado en un momento en que la filosofía burguesa se ha especializado sobre todo en gnoseología, y tras de asimilar de manera unilateral y deformada ciertas partes constitutivas de la dialéctica (el relativismo, por ejemplo), ha prestado su atención preferente a la defensa o la restauración del idealismo por abajo y no del idealismo por arriba. A lo menos, el positivismo en general y el machismo en particular se han preocupado sobre todo de falsificar sutilmente la gnoseología, remedando el materialismo y ocultando el idealismo bajo una terminología presuntamente materialista, y han dedicado relativamente poca atención a la filosofía de la historia. Nuestros machistas no han comprendido el marxismo porque lo abordaron, por decirlo así, *desde el otro lado*, y han asimilado -a veces no tanto asimilado como aprendido de memoria- la teoría económica e histórica de Marx sin haberse aclarado sus fundamentos, o sea, el materialismo filosófico. El resultado ha sido que Bogdánov y Cía. deben ser llamados los Büchner y los Dühring rusos del revés. ¡Quisieran ser materialistas por arriba y no pueden deshacerse de un confuso idealismo por abajo! En Bogdánov se ve "por arriba" el materialismo histórico, si bien es cierto que vulgar y muy deteriorado por el idealismo, y "por abajo" el idealismo disfrazado de términos marxistas, ajustado al vocabulario marxista. "Experiencia socialmente organizada", "proceso colectivo del trabajo", éstas son palabras marxistas, pero *sólo palabras* encubridoras de una filosofía idealista, para la cual los objetos son complejos de "elementos" o de sensaciones, para la cual el mundo exterior es la "experiencia" o el "empiriosímbolo" de la humanidad, y la naturaleza física un "derivado" de "lo psíquico", etc., etc.

Una falsificación cada vez más sutil del marxismo y un disfraz cada vez más sutil de doctrinas antimaterialistas con indumentaria de marxismo: eso es lo que caracteriza al revisionismo moderno tanto en Economía Política como en los problemas de táctica y en la filosofía en general, lo mismo en gnoseología que en sociología.

3. "Las bases de la filosofía social" de Suvorov.

Los *Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo*, que terminan en el referido artículo del camarada S. Suvórov, son un florilegio de aroma penetrante en grado sumo en virtud precisamente del carácter colectivo de la obra. Cuando se ve hacer uso de la palabra, a coro y uno tras otro, a Bazárov para afirmar que, según Engels, la "representación sensorial es precisamente la realidad existente fuera de nosotros"; a Berman para afirmar que la dialéctica de Marx y de Engels es mística; a Lunacharski para llegar hasta la religión; a Yushkévich para introducir el "Logos en el torrente irracional de lo dado"; a Bogdánov para calificar de filosofía del marxismo el idealismo; Guélfond para depurar a J. Dietzgen del materialismo; y, por último, A. S. Suvórov con su artículo titulado *Las bases de la filosofía social*, percibe uno en seguida el "olor" de la nueva pauta. La cantidad se ha trocado en cualidad. Los "que busca", que hasta ahora lo hacían cada uno por su lado en artículos y libros diversos, han levantado un verdadero pronunciamiento. Las divergencias parciales existentes entre ellos se borran por el hecho mismo de pronunciarse colectivamente *contra* (y no "sobre") la filosofía del marxismo, y los rasgos

reaccionarios del machismo como tendencia se hacen evidentes.

El artículo de Suvórov es tanto más interesante, en estas circunstancias, por cuanto dicho autor no es ni empiriomonista ni empiriocriticista; es, sencillamente, un "realista"; lo que le acerca al resto de la cofradía no es, por consiguiente, lo que distingue a Bazárov, Yushkévich y Bogdánov como filósofos, sino lo que todos ellos tienen de común *contra* el materialismo dialéctico. La comparación de las reflexiones sociológicas de este "realista" con las reflexiones de un empiriomonista nos facilitará la descripción de su tendencia común.

Suvórov escribe: "En la gradación de las leyes que rigen el proceso universal, las leyes particulares y complejas se reducen a leyes generales y simples, y todas ellas obedecen a la ley universal del desarrollo, *a la ley de la economía de las fuerzas*. La esencia de esta ley consiste en que *todo sistema de fuerzas tiene tanto mayor capacidad de conservación y desarrollo cuanto menor es el gasto, cuanto mayor es la acumulación y mejor sirve el gasto a la acumulación*. Las formas del equilibrio dinámico, que de antiguo hacían nacer la idea de la racionalidad objetiva (sistema solar, carácter cíclico de los fenómenos terrestres, proceso de la vida), se constituyen y desarrollan justamente en virtud del ahorro y la acumulación de energía que les es propia, en virtud de su economía interior. La ley de la economía de las fuerzas es el principio que unifica y rige todo desarrollo: el inorgánico, el biológico y el social" (pág. 293, cursiva del autor).

Maravillosa facilidad para cocinar "leyes universales" la de nuestros "positivistas" y "realistas"! La pena es que estas leyes en nada aventajan a las que cocinaba con tanta facilidad y rapidez Eugenio Dühring. La "ley universal" de Suvórov es una frase tan hueca y enfática corno las leyes universales de Dühring. Prueben a aplicar esta ley al desarrollo inorgánico, el primero de los tres indicados por el autor, y verán que en este caso, y además "universalmente", no lograrán hacer ninguna "economía de fuerzas" *fuera* de la ley de la conservación y transformación de la energía. Pero el autor ya ha clasificado aparte como ley especial la ley de la "conservación de la energía"[*] (pág. 292). ¿Qué ha quedado, pues, fuera de dicha ley, en el terreno del desarrollo inorgánico? ¿Dónde están los complementos, o las complicaciones, o los nuevos descubrimientos, o los hechos nuevos que han permitido al autor modificar ("perfeccionar") la ley de la conservación y transformación de la energía en ley de la "*economía de las fuerzas*"? No hay hecho ni descubrimiento de tal género, y Suvórov ni los ha aludido. Simplemente, ha enristrado la pluma y, para imponer más, como diría el Bazárov de Turguénev[91], ha trazado sobre el papel de una plumada una nueva "ley universal" "de la filosofía real-monista" (pág. 292). ¡Para que se vea cómo las gastamos! ¿Es que somos peores que Dühring?

Tomen el desarrollo biológico, enumerado en segundo orden. ¿Cuál es aquí, en el desarrollo de los goranismos mediante la lucha por la existencia y la selección, la ley universal: la ley de la economía de las fuerzas o la "ley" del derroche de las fuerzas? ¡Qué más dará! La "filosofía real-monista" permite interpretar el "*sentido*" de la ley universal, en un terreno así, y en otro, asá, como desarrollo de organismos *superiores* a partir de los inferiores, por ejemplo. Poco importa que la ley universal llegue entonces a ser una frase vacía; en cambio, no se ha infringido el principio del "monismo". Para el desarrollo enumerado en tercer orden (el social) puede interpretarse la "ley universal" en un tercer sentido, como desarrollo de las fuerzas productivas. Para eso es "ley universal", para poderla aplicar a todo lo que se quiera.

"Aunque la ciencia social es todavía joven, posee ya una base sólida y síntesis acabadas; en el siglo XIX ha alcanzado la altura de las teorías, y esto constituye el mayor mérito de Marx. Marx elevó la ciencia social al grado de una teoría social..." Engels dijo que Marx había trocado el socialismo, de utopía que era, en una ciencia[92], pero eso es poco para Suvórov. Impondrá más aún si, encima, *se hace una distinción entre la ciencia* (¿pero existía la ciencia social antes de Marx?) *y la teoría*. ¡No importa que la distinción resulte sin sentido!

"...descubriendo la ley fundamental de la dinámica social, en virtud de la cual la evolución de las fuerzas productivas es el principio determinante de todo el desarrollo económico y social. Pero el desarrollo de las fuerzas productivas corresponde al acrecentamiento de la productividad del trabajo, a la relativa disminución del gasto de energía y al aumento de la acumulación de ésta..." (Aquí se ve

[*] Es sintomático que Suvórov califique el descubrimiento de la ley de la conservación y transformación de la energía[90] de "corroboración de las tesis fundamentales del *energetismo*" (292). ¿No ha oído decir nuestro "realista", que pretende ser marxista, que tanto los materialistas vulgares Büchner y Cía. como el materialista dialéctico Engels veían en esta ley la corroboración de las tesis fundamentales del *materialismo*? ¿Ha pensado nuestro "realista" en lo que significa esa diferencia? ¡Oh, no! Sencillamente ha seguido la moda, ha repetido a Ostwald, y a otra cosa. Eso es lo malo, que los "realistas" de este género se dejan llevar por la moda, mientras que Engels, por ejemplo, *asimiló el término, nuevo para él*, de energía y se sirvió de él en 1885 (prefacio a la 2 ed. del *Anti-Dühring*) y en 1888 (*L. Feuerbach*), pero se sirvió indistintamente de él, como un término igual, entre los de "fuerza" y "movimiento"; Engels supo enriquecer su *materialismo*, asimilando una terminología nueva. Los "realistas" y los otros embrolladores que han recogido el nuevo término ¡no han advertido la diferencia entre materialismo y energetismo!

toda la fecundidad de la "filosofía real-monista": ¡Ha dado una nueva fundamentación del marxismo, la fundamentación energetista!)... "Este es un principio económico. Así pues, Marx colocó en la base de la teoría social el principio de la economía de las fuerzas"...

¡Soberbio "así pues"! ¡*Ya que* Marx trata de Economía Política, rumiemos *la palabra* "economía" y llamemos al producto de este rumiar "filosofía real-monista"!

No, Marx no colocó en la base de su teoría ningún principio de economía de las fuerzas. Eso son fruslerías inventadas por individuos a quienes quitan el sueño los laureles de Eugenio Dühring. Marx dio una definición exacta a carta cabal del concepto de crecimiento de las fuerzas productivas y estudió el proceso concreto de este crecimiento. Suvórov, en cambio, para designar el concepto analizado por Marx, ha inventado con muy poco acierto un terminajo nuevo que no hace sino embrollar el asunto. ¿Qué es, en efecto, la "economía de las fuerzas"? ¿Cómo medirla? ¿Cómo aplicarla? ¿Qué hechos exactos y determinados son de su incumbencia? Suvórov no lo explica, y no tiene explicación, puesto que es un embrollo. Sigamos leyéndolo:

"...Esta ley de la economía social no es solamente el principio de la unidad interior de la ciencia social" (¿comprende el lector algo de esto?), "sino que es también el eslabón de engarce entre la teoría social y la teoría universal del ser" (pág. 294).

Bien. Bien. Suvórov vuelve a descubrir la "teoría universal del ser" después de haber sido descubierta muchas veces y bajo las más variadas formas por numerosas figuras de la escolástica filosófica. ¡Felicitamos a los machistas rusos en ocasión del descubrimiento de una nueva "teoría universal del ser"! ¡Esperamos que su próxima obra colectiva esté dedicada por entero a fundamentar y desarrollar este gran descubrimiento!

Un ejemplo va a demostrarnos qué exposición de la teoría de Marx sale de la pluma de dicho representante de la filosofía realista o real-monista. "Las fuerzas productivas de los hombres forman, en general, una gradación genética" (¡uf!) "y se componen de su energía de trabajo, de las fuerzas naturales sometidas, de la naturaleza modificada por la cultura y de los instrumentos de trabajo que constituyen la técnica productora... Esas fuerzas realizan, respecto al proceso del trabajo, una función puramente económica; ahorran la energía del trabajo y elevan el rendimiento del gasto de la misma" (pág. 298). ¡Las fuerzas productivas realizan, respecto al proceso del trabajo, una función económica! Es como si dijésemos que las fuerzas vitales realizan respecto al proceso de la vida una función vital. Eso no es exponer la teoría de Marx, es emporcar el marxismo con una inverosímil verborrea de inmundicias.

De esas inmundicias está lleno el artículo de Suvórov. "La socialización de una clase se expresa por el crecimiento de su poder colectivo tanto sobre los hombres como sobre su propiedad" (pág. 313)... "La lucha de las clases tiende al establecimiento de formas de equilibrio entre las fuerzas sociales" (pág. 322)... Las discordias sociales, la hostilidad y la lucha son, en el fondo, fenómenos negativos, antisociales. "El progreso social es esencialmente el desarrollo de la cualidad de social, de los lazos sociales entre los hombres" (pág. 328). Se podrían llenar varios tomos coleccionando tales trivialidades, y eso es lo que hacen los sociólogos burgueses; pero pretender hacerlas pasar por filosofía del marxismo es ya demasiado. Si el artículo de Suvórov fuese un ensayo de divulgación del marxismo, no se le podría juzgar con mucha severidad; todo el mundo convendría en que las intenciones del autor eran buenas, pero que el ensayo había sido un fracaso; y nada más. Pero cuando un grupo de machistas nos sirve esas cosas bajo el título de *Las bases de la filosofía social* y cuando volvemos a encontrar los mismos procedimientos de "desarrollo" del marxismo en los libros filosóficos de Bogdánov, se llega por fuerza a la conclusión de que existe un lazo indisoluble entre la gnoseología reaccionaria y los esfuerzos de la reacción en el terreno de la sociología.

4. Los partidos en filosofía y los filósofos descabezados.

Nos queda por examinar aún la actitud que adopta el machismo ante la religión. Pero esta cuestión se amplía hasta llevarnos a la de si, en general, existen partidos en filosofía y qué importancia tiene la imparcialidad filosófica.

Hemos observado a lo largo de toda la exposición anterior, en cada una de las cuestiones de gnoseología que hemos tratado y en cada cuestión filosófica planteada por la Física moderna, la lucha entre *el materialismo y el idealismo*. Siempre, sin excepción, tras el fárrago de artificios de la nueva terminología, tras las inmundicias de la escolástica docta, hemos encontrado *dos* pautas fundamentales, dos direcciones fundamentales en la manera de resolver las cuestiones filosóficas: ¿Tomar o no por lo primario la naturaleza, la materia, lo físico, el mundo exterior, y conceptuar la conciencia, el espíritu, la sensación (la experiencia, según la terminología *en boga* de nuestros días), lo psíquico, etc., como lo secundario? Tal es la cuestión capital que, *de hecho*, continúa dividiendo a los filósofos *en dos grandes campos*. La fuente de millares y millares de errores y confusiones en esta materia estriba precisamente en que, tras el haz de los términos, de las definiciones, de los subterfugios escolásticos, de las sutilezas verbales, *se vislumbran* estas dos tendencias fundamentales (Bogdánov, por ejemplo, no quiere confesar su idealismo, pues ha sustituido las nociones "metafísicas" de "naturaleza" y

"espíritu" por las nociones "experimentales" de lo físico y lo psíquico. ¡Ha cambiado una palabreja!).

El genio de Marx y Engels consiste justamente en que durante un período muy largo, *de casi medio siglo*, desarrollaron el materialismo, impulsaron una dirección fundamental de la filosofía y no se detuvieron a repetir las cuestiones gnoseológicas ya resueltas, sino que aplicaron consecuentemente y demostraron *cómo* debe aplicarse *este mismo* materialismo a las Ciencias Sociales, barriendo sin piedad como inmundicias los absurdos, el galimatías enfático y presuntuoso, las innumerables tentativas de "descubrir" una "nueva" pauta en filosofía, de inventar una "nueva" dirección, etc. El carácter verbal de semejantes intentos, el juego escolástico a nuevos "ismos" filosóficos, el oscurecimiento del fondo de la cuestión por medio de sutilezas rebuscadas, la incapacidad para comprender y exponer con claridad la lucha de las dos direcciones fundamentales de la gnoseología: he aquí lo que Marx y Engels persiguieron y combatieron en el transcurso de toda su actividad.

Hemos dicho: casi medio siglo. En realidad, ya en 1843, cuando Marx no hacía más que empezar a ser Marx, es decir, el fundador del socialismo como ciencia, el fundador del *materialismo contemporáneo*, infinitamente más rico en contenido e incomparablemente más consecuente que todas las formas anteriores del materialismo, ya entonces Marx bosquejó, con diafanidad sorprendente, las pautas esenciales de la filosofía. C. Grün cita una carta de Marx a Feuerbach, fechada el 20 de octubre de 1843, en la que Marx invita a Feuerbach a que escriba en *Deutsch-Franzosische Jahrbücher*[93] un artículo contra Schelling. Este Schelling -escribe Marx- no es más que un fantasmón con muchas pretensiones de abarcar y dejar chicas todas las anteriores direcciones filosóficas. "Schelling dice a los románticos y a los místicos franceses: yo soy la síntesis de la filosofía y de la teología; a los materialistas franceses: yo soy la síntesis de la carne y de la idea; a los escépticos franceses: yo soy el destructor del dogmatismo"[*]. Marx veía ya entonces que los "escépticos", llámense humistas o kautianos (o, en el siglo XX, machistas), se alzaban contra el "dogmatismo" tanto del materialismo como del idealismo y, sin dejarse distraer por ninguno de los mil sistemas filosóficos minúsculos, supo tomar directamente, a través de Feuerbach, el camino del materialismo contra el idealismo. Treinta años más tarde, en las palabras finales a la segunda edición del primer tomo de *El Capital*, oponía Marx, con la misma claridad y precisión, *su materialismo al idealismo* de Hegel, es decir, al idealismo más consecuente y más desarrollado, descartando con desprecio el "positivismo" de Comte y calificando de epígonos deplorables a los filósofos contemporáneos que creían haber derribado a Hegel cuando, en realidad, no habían hecho más que repetir los errores de Kant y Hume anteriores a Hegel. En una carta a Kugelmann, fechada el 27 de junio de 1870, Marx trata con igual desprecio a "Büchner, Lange, Dühring, Fechner y otros" por no haber sabido comprender la dialéctica de Hegel y haber despreciado a éste[**]. Lean, en fin, las diferentes observaciones filosóficas hechas por Marx en *El Capital* y otras obras y hallarán en ellas, *siempre*, una misma idea fundamental: la afirmación continúa del *materialismo* y despectivas burlas contra toda esfumación, contra todo embrollo, contra todo retroceso hacia *el idealismo*. Todas las observaciones filosóficas de Marx gravitan en torno a estas dos principales tendencias opuestas, y la "estrechez" y el "carácter unilateral" de aquéllas constituyen precisamente los defectos que la filosofía de cátedra le reprocha. En realidad, semejante desprecio a los híbridos proyectos de conciliación entre el materialismo y el idealismo es el mayor de los méritos de Marx, que caminaba *adelante* por una senda filosófica claramente trazada.

Identificado absolutamente con el espíritu de Marx y en colaboración estrecha con él, Engels opone también, clara y brevemente, en todas sus obras filosóficas y en *todas* las cuestiones, la pauta materialista a la pauta idealista, sin tomar en serio ni en 1878, ni en 1888, ni en 1892[95] los innumerables esfuerzos por "superar" el carácter "unilateral" del materialismo y del idealismo por proclamar una *nueva* pauta, ya sea "positivismo", "realismo" o cualquier otro charlatanismo magisterial. Engels llevó *enteramente* a cabo toda la lucha contra Dühring bajo el lema de la aplicación consecuente del materialismo, acusando al materialista Dühring de enturbiar la esencia de la cuestión con palabras, de pecar de verborrea, de razonar con procedimientos que implican una concesión al idealismo, el paso a las posiciones del idealismo. O materialismo consecuente hasta el fin o las mentiras y la confusión del idealismo filosófico: así es como plantea Engels la cuestión *en cada apartado del Anti-Dühring,* y sólo personas de cerebro embotado ya por la reaccionaria filosofía de cátedra son las únicas que han podido no advertirlo. Y hasta 1894, año en que escribió su último prólogo al *Anti-Dühring*, que acababa de revisar y completar por última vez, Engels, que no dejaba de ponerse al corriente de la filosofía moderna y de los nuevos progresos de las

[*] Karl Grün. *Ludwig Feuerbach en su correspondencia y en su herencia literaria, así como en su evolución filosófica*, t. I, Leipzig, 1874, pág. 361.

[**] En una carta del 13 de diciembre de 1870, Marx dijo del positivista Beesley: "Como partidario de Comte, no puede menos de recurrir a subterfugios (*crotchets*) de toda especie". Compárense estas líneas con la apreciación de los positivistas a lo Huxley formulada por Engels en 1892[94].

Ciencias Naturales, siguió perseverando con la misma resolución de antes en sus claras y firmes posiciones, barriendo las inmundicias de los nuevos sistemas y sistemitas.

Que Engels estaba al corriente de la filosofía moderna se ve claramente por su *Ludwig Feuerbach*. En el prólogo escrito en 1888 habla incluso de un fenómeno tal como el renacimiento de la filosofía clásica alemana en Inglaterra y Escandinavia, mientras que con respecto al neokantismo y al humismo en boga no tiene (tanto en el prólogo como en el cuerpo del libro) otras palabras que las del más profundo de los desprecios. Es del todo evidente que Engels, al observar que la filosofía alemana e inglesa de *moda* incurría en la repetición de los viejos errores del kantismo y el humismo anteriores a Hegel, estaba dispuesto a esperar algún bien incluso *de un retorno* a Hegel (en Inglaterra y Escandinavia), confiando en que el gran idealista y dialéctico contribuiría a hacer ver los pequeños errores idealistas y metafísicos.

Sin meterse a examinar la inmensidad de matices del neokantismo en Alemania y del humismo en Inglaterra, Engels condena *de entrada* la desviación fundamental del materialismo que se observa en ambas escuelas y califica de *"retroceso científico" toda la dirección* de una y otra. ¿Cómo enjuiciaba la tendencia indiscutiblemente "positivista", desde el punto de vista de la terminología usual, e indiscutiblemente "realista", de estos neokantianos y de estos humistas, entre los que no podía ignorar, por ejemplo, a Huxley? *En el mejor de los casos*, conceptuaba el "positivismo" y el "realismo", que han seducido y aún seducen a una infinidad de confusionistas, *de procedimiento filisteo de introducir subrepticiamente el materialismo*, ¡al paso que es criticado y repudiado en público![96]. Basta reflexionar, aunque sea un instante, en esta opinión formulada acerca de Huxley, aquel gran naturalista que era un realista incomparablemente más real y un positivista incomparablemente más positivo que Mach, Avenarius y Cía., para comprender el desprecio que infundiría a Engels la afición que un puñado de marxistas tiene hoy por el "positivismo contemporáneo" o el "realismo contemporáneo", etc.

Marx y Engels, que, en filosofía, eran partidistas de pies a cabeza, supieron descubrir las desviaciones del materialismo y las condescendencias con el idealismo y el fideísmo en todas y cada una de las direcciones "contemporáneas". Por eso enjuiciaban a Huxley *exclusivamente* desde el punto de vista de la firmeza de su materialismo. Por eso reprocharon a Feuerbach el no haber aplicado hasta el fin el materialismo, el haber renunciado al materialismo a causa de los errores de ciertos materialistas, el haber combatido la religión para renovarla o para inventar otra y el no haber sabido deshacerse en sociología de la verbosidad idealista y llegar a ser materialista.

J. Dietzgen, cualesquiera que hayan sido sus errores parciales en la exposición del materialismo dialéctico, ha valorado y seguido del todo esta tradición, la más grande y preciada de sus maestros. Dietzgen pecó mucho con sus torpes desviaciones del materialismo, pero jamás intentó separarse de él en principio y enarbolar una bandera "nueva"; en el momento de la verdad declaró siempre firme y categórico: yo soy materialista, nuestra filosofía es la materialista. "El más despreciable de todos los partidos -decía con razón nuestro José Dietzgen- es el del término medio... Así como en política los partidos se agrupan cada vez más sólo en dos campos..., las ciencias se dividen también en dos clases fundamentales (*Generalklassen*); allí los metafísicos, aquí los físicos o materialistas*. Los elementos intermedios y los charlatanes conciliadores, cualquiera que sea su rótulo, el de espiritualistas, el de sensualistas, el de realistas, etc., etc., van a caer en su camino ora en una ora en otra corriente. Nosotros exigimos decisión, queremos claridad. Los oscurantistas reaccionarios (*Retraitebläser*) se llaman a sí mismos idealistas**; y todos los que aspiran a emancipar el espíritu humano del galimatías metafísico deben llamarse materialistas... Si comparamos ambos partidos con los estados sólido y líquido, el término medio entre ambos será algo parecido a papillas"***.

¡Es verdad! Los "realistas" y demás congéneres, incluidos los "positivistas", los machistas, etc., forman todos una mísera papilla, el despreciable *partido del término medio* en filosofía, que confunde en toda cuestión las direcciones materialista e idealista. Las tentativas de salir de estas dos direcciones fundamentales en filosofía no son más que "charlatanería conciliadora".

J. Dietzgen no tenía la menor duda de que el "clericalismo científico" de la filosofía idealista es sencillamente la antesala del clericalismo escueto. "El clericalismo científico -escribía Dietzgen- se esfuerza muy seriamente por acudir en ayuda del clericalismo religioso" (op. cit., pág. 51). "Particularmente el dominio de la teoría del conocimiento, la incomprensión del espíritu humano es la costura piojenta" (*Lausgrube*) en que ambas variedades del clericalismo "depositan las liendres". "Lacayos titulados que ofuscan al pueblo con sus discursos acerca de la "felicidad ideal" y con ayuda de su idealismo alambicado" (*geschraubter*) (pág. 53), eso es lo que son los catedráticos de filosofía al parecer de J. Dietzgen. "Así como el antípoda del

---

* Aquí también recurre a una expresión torpe e inexacta: en lugar de "metafísicos" hubiera debido decir "idealistas". El mismo J. Dietzgen opone, en otros sitios, los metafísicos a los dialécticos.

** Obsérvese que J. Dietzgen ha rectificado ya y explica en *términos más precisos* cuál es el partido de los enemigos del materialismo.

*** Véase el artículo *Filosofía socialdemócrata*, escrito en 1876. *Pequeños escritos filosóficos*, 1903, pág. 135.

Dios bueno es el diablo, el materialista lo es del catedrático clerical" (*Kathederpfaffen*). La teoría materialista del conocimiento es "una arma universal contra la fe religiosa" (pág. 55), y no solamente contra "la religión conocida, auténtica, ordinaria, la de los curas, sino también contra la religión purificada, elevada, magisterial de los idealistas alucinados (*benebelter*)" (pág. 58).

Dietzgen hubiese preferido de buen grado la "honradez religiosa" a las medias tintas de los catedráticos librepensadores (pág. 60); por lo menos, en aquélla "hay un sistema", hay unos hombres íntegros que no separan la teoría de la práctica. Para los señores catedráticos, "la filosofía, no es una ciencia, sino un medio de defensa contra la socialdemocracia" (pág. 107). "Los catedráticos y auxiliares de cátedra, todos los que se titulan filósofos, a pesar de su condición de librepensadores, están más o menos anegados en los prejuicios, en el misticismo... todos forman, con relación a la socialdemocracia... una sola masa reaccionaria" (pág. 108). "Para seguir el buen camino, sin dejarse desviar por ninguno de los absurdos (*Welsch*) religiosos y filosóficos, hace falta estudiar el más incierto de los caminos inciertos (*der Holzweg der Holzwege*): la filosofía" (pág. 103).

Examinen ahora a Mach, Avenarius y su escuela desde el punto de vista de los partidos en la filosofía. ¡Oh!, esos señores *se ufanan de su imparcialidad*, y si tienen un antípoda, es sólo y *exclusivamente... el materialista*. El hilo que atraviesa de parte a parte *todos* los escritos de *todos* los machistas es la necia pretensión de "elevarse sobre" el materialismo y el idealismo, de superar esta "anticuada" oposición; pero, *en realidad*, toda esta ralea cae *a cada instante* en el idealismo, sosteniendo contra el materialismo una guerra sin tregua ni cuartel. Los refinados subterfugios gnoseológicos de un Avenarius siguen siendo invenciones magisteriales, intentos de fundar una pequeña secta filosófica "propia"; pero, *de hecho*, en las condiciones generales de lucha de ideas y tendencias en el seno de la sociedad contemporánea, el papel *objetivo* de estas sutilezas gnoseológicas se reduce única y exclusivamente a una cosa: a desbrozar el camino al idealismo y al fideísmo y a servirles fielmente. ¡En efecto, no es una casualidad el que la pequeña escuela de los empiriocriticistas haya llegado a ser igualmente apreciada tanto por los espiritualistas ingleses del tipo de Ward como por los neocriticistas franceses que alaban a Mach con motivo de su lucha contra el materialismo, y por los inmanentistas alemanes! La fórmula de J. Dietzgen: "lacayos titulados del fideísmo" da entre ceja y ceja a Mach, a Avenarius y a toda su escuela*.

La desgracia de los machistas rusos, que se han propuesto "conciliar" la doctrina de Mach con el marxismo, consiste precisamente en haber dado fe una vez a los catedráticos reaccionarios de filosofía y, confiados ya, en haber resbalado por la pendiente. Sus diversas tentativas de desarrollar y completar a Marx se fundan en procedimientos muy simples. Han leído a Ostwald, han creído a Ostwald, han parafraseado a Ostwald y han dicho: esto es marxismo. Han leído a Mach, han creído a Mach, han parafraseado a Mach y han dicho: esto es marxismo. Han leído a Poincaré, han creído a Poincaré, han parafraseado a Poincaré y han dicho: ¡esto es marxismo! Pero cuando se trata de filosofía, *no se puede creer ni una sola palabra de ninguno* de esos catedráticos, capaces de realizar los más valiosos trabajos en campos especiales de la Química, de la Historia, de la Física. ¿Por qué? Por la misma razón que, cuando se trata de la teoría general de la Economía Política, no se puede creer *ni una sola palabra de ninguno* de los catedráticos de Economía Política, capaces de realizar los más valiosos trabajos en el terreno de las investigaciones especiales de los hechos. Porque esta última es, en la sociedad contemporánea, una ciencia tan *partidista* como *la gnoseología*. Los catedráticos de Economía Política no son, en general, más que comisionados eruditos de la clase capitalista, y los catedráticos de filosofía no son otra cosa que comisionados eruditos de los teólogos.

La misión de los marxistas, tanto aquí como allá, es la de saber asimilar y reelaborar las adquisiciones de esos "comisionados" (no darán ustedes, por

* He aquí un ejemplo más de la forma en que las corrientes ampliamente difundidas de la filosofía burguesa reaccionaria explotan de hecho la doctrina de Mach. El "pragmatismo" (de la palabra griega "pragma": acto, acción; filosofía de la acción) es quizá el "último grito de la moda" de la filosofía norteamericana contemporánea. Tal vez de lo que más hablen las revistas filosóficas sea de pragmatismo. El pragmatismo se mofa tanto de la metafísica del materialismo como de la metafísica del idealismo, exalta la experiencia y sólo la experiencia, considera la práctica el único criterio, se basa en la corriente positivista en general, *se apoya especialmente en Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem*, en el hecho de que la ciencia no es una "copia absoluta de la realidad", y... deduce con toda felicidad, de todo lo anterior, un Dios para fines prácticos, sólo para la práctica, sin la menor metafísica, sin trasponer de ninguna manera los límites de la experiencia (véase a William James. *El pragmatismo. Nueva denominación para algunas formas antiguas de pensar*, Nueva York, Londres, 1907, página 57 y; sobre todo, página 106). Las diferencias entre la doctrina de Mach y el pragmatismo son, desde el punto de vista del materialismo, tan mínimas, tan insignificantes, como las diferencias entre el empiriocriticismo y el empiriomonismo. Compárese aunque sólo sea la definición de la verdad, formulada por Bogdánov, con la de los pragmáticos: "la verdad es para el pragmático una concepción genérica que designa, en la experiencia, toda clase de determinados valores de trabajo" (*working values*) (obra citada, pág. 68).

ejemplo, ni un paso en el estudio de los nuevos fenómenos económicos sin recurrir a los trabajos de esos comisionados) y *saber* rechazar de plano su tendencia reaccionaria, saber seguir una pauta *propia* y luchar *contra toda la pauta* de las fuerzas y clases enemigas nuestras. Eso es lo que no han sabido hacer nuestros machistas, que siguen *servilmente* la filosofía reaccionaria de cátedra. "Tal vez no atinemos, pero buscamos", escribía Lunacharski en nombre de los autores de los *Ensayos*. No son *ustedes* los que buscan, sino que es *a ustedes a quienes se busca* ¡ésa es la desgracia! No son ustedes los que abordan, desde su punto de vista marxista (pues quieren ser marxistas) cada torno de la moda filosófica burguesa; es esta moda la que los aborda, la que les impone sus nuevos embelecos al gusto del idealismo, a lo Ostwald hoy, a lo Mach mañana, a lo Poincaré pasado mañana. Los necios artificios "teóricos" (a propósito del "energetismo", de los "elementos", de la "introyección", etc.) en los que ingenuamente creen ustedes, siguen sin salir de los límites de una estrecha y minúscula escuela, pero *la tendencia* ideológica y *social* de estos artificios es captada inmediatamente por los Ward, los neocriticistas, los inmanentistas, los Lopatin, los pragmatistas, y *les presta un buen servicio*. La afición por el empiriocriticismo y el idealismo "físico" pasará tan pronto como la que se tuvo por el neokantismo y el idealismo "fisiológico", pero el fideísmo saca tajada de cada una de esas aficiones, modificando de mil maneras sus artificios en provecho del idealismo filosófico.

La actitud ante la religión y la actitud ante las Ciencias Naturales ilustra a maravilla esta utilización *verdaderamente* clasista del empiriocriticismo por la reacción burguesa.

Tomen la primera cuestión. ¿Creen que es casual que Lunacharski, en un trabajo colectivo *contra* la filosofía del marxismo, haya llegado a hablar hasta de la "divinización de las potencias humanas superiores", del "ateísmo religioso"*, etc.? Si lo creen así, es debido exclusivamente a que los machistas rusos han dado al público una información falsa sobre *toda* la tendencia machista en Europa y sobre la actitud de esta tendencia ante la religión. Tal actitud, lejos de tener alguna semejanza con la de Marx, Engels, J. Dietzgen e incluso Feuerbach, es *diametralmente opuesta*, empezando por la declaración de Petzoldt: el empiriocriticismo "no está en contradicción ni con el teísmo ni con el ateísmo" (*Introducción a la filosofía de la experiencia pura*, I, 351), o por la de Mach: "las opiniones religiosas son asunto privado" (trad. franc., pág. 434) y acabando por *el fideísmo declarado*, por el *ultrarreaccionarismo* declarado tanto de Cornelius, que ensalza a Mach y que, a su vez, es ensalzado por éste, como de Carus y todos los inmanentistas. La neutralidad del *filósofo* en esta cuestión *es ya* servilismo respecto al fideísmo, y tanto Mach como Avenarius no se elevan ni pueden elevarse por encima de tal neutralidad, debido a los puntos de partida de su gnoseología.

Si se niega la realidad objetiva, que nos es dada en la sensación, se pierde ya toda arma contra el fideísmo, pues se cae en el agnosticismo o en el subjetivismo, y el fideísmo no pide más. Si el mundo sensible es una realidad objetiva, no queda lugar para cualquier otra "realidad" o casi realidad (recuerden que Bazárov creía en el "realismo" de los inmanentistas, que declaraban que Dios era un "concepto real"). Si el mundo es materia en movimiento, se la puede y se la debe estudiar infinitamente en las infinitamente complicadas y menudas manifestaciones y ramificaciones de *este* movimiento, del movimiento de *esta* materia, pero nada puede haber fuera de tal materia, fuera del mundo "físico", del mundo exterior, a todos familiar. En la Europa civilizada y democrática están a la orden del día la fobia al materialismo y las calumnias a montones contra los materialistas. Y todo esto continúa hasta ahora. Y todo esto lo *ocultan* al público los machistas rusos, que no han intentado *ni una sola vez* comparar tan siquiera sencillamente los desatinos de Mach, Avenarius, Petzoldt y Cía. contra el materialismo con las afirmaciones de Feuerbach, Marx, Engels y J. Dietzgen a favor del materialismo.

Pero de nada servirá "encubrir" la actitud de Mach y Avenarius respecto al fideísmo. Los hechos hablan por sí mismos. En el mundo no hay fuerza capaz de arrancar a estos catedráticos reaccionarios de la picota en que los pusieron los abrazos de Ward, de los neocriticistas, de Schuppe, Schubert-Soldern, Leclair, los pragmatistas y otros. La influencia de las personas mencionadas, como filósofos y catedráticos, la difusión de sus ideas entre el público "instruido", es decir, burgués y los escritos especiales que han impreso son diez veces más ricos y más amplios que la escuelucha especial de Mach y Avenarius. Esta escuelucha sirve a quienes debe servir, y de esta escuelucha se sirven como es debido.

Lo bajo en que Lunacharski ha venido a caer en cosas vergonzosas no son una excepción; son el fruto del empiriocriticismo, tanto ruso como alemán. N o es posible justificarlas, alegando las "buenas intenciones" del autor, ni el "sentido peculiar" de sus palabras: si se tratase de un sentido directo y corriente, es decir, de un sentido francamente fideísta, no nos tomaríamos ni siquiera la molestia de dialogar con el autor, puesto que, indudablemente, no se encontraría ni a un solo marxista que, debido a esas afirmaciones, *no* pusiera *por entero* a Anatoli

* Ensayos, págs. 157 y 159. Este autor trata también en *Zagraníchnaya Gazeta*[97] del "socialismo científico en su significado religioso" (núm. 3, pág. 5), y en *Obrazovanie*[98], 1908, núm. 1, pág. 164, escribe francamente: "Hace tiempo que madura en mí una nueva religión..."

Lunacharski en el mismo plano que a Piotr Struve. Si ello no es así (y *todavía* no lo es), se debe exclusivamente a que vemos un sentido "peculiar", y *polemizamos porque aún nos queda terreno* para una lucha amistosa. Lo vergonzoso de los asertos de Lunacharski estriba precisamente en que *ha podido* relacionarlos con sus "buenas" intenciones. Lo nocivo de su "teoría" es que se permite medios *tales* o conclusiones *tales* para llevar a cabo sus buenas intenciones. Lo malo es justamente que las "buenas" intenciones siguen siendo, *en el mejor de los casos*, asunto subjetivo de José, Juan y Pedro, mientras que *el alcance social* de las afirmaciones de tal género es innegable e indiscutible y no puede atenuarse ni con salvedades ni con explicaciones de ninguna clase.

Hace falta estar ciego para no ver el parentesco ideológico que existe entre la "divinización de las potencias humanas superiores" de Lunacharski y la "substitución universal" que hace Bogdánov, al basar toda la naturaleza física en lo psíquico. El pensamiento es el mismo; en un caso, expresado principalmente desde el punto de vista de la estética, y en otro, desde el punto de vista de la gnoseología. La "substitución", abordando la cuestión *tácitamente* y desde otro aspecto, *diviniza ya* las "potencias humanas superiores", separando "lo psíquico" del hombre y basando *toda la naturaleza física* en "lo psíquico en general" inmensamente ampliado, abstracto y divinamente muerto. ¿Y el "Logos" de Yushkévich, introducido "en el torrente irracional de lo dado"?

Mete un pie en el pantano y te atascarás hasta las manos. Y nuestros machistas están todos atascados en el idealismo, esto es, en el fideísmo atenuado, refinado; se atascaron a partir del preciso momento en que tomaron la "sensación" no por imagen del mundo exterior, sino por un "elemento" particular. Sensación de nadie, sique de nadie, espíritu de nadie, voluntad de nadie hasta aquí llega indefectiblemente el desliz si no se reconoce la teoría materialista, según la cual la conciencia del hombre *refleja* el universo exterior objetivamente real.

5. Ernesto Haeckel y Ernesto Mach.

Examinemos la actitud del machismo, *como corriente filosófica*, frente a las Ciencias Naturales. Todo el machismo combate desde el principio hasta el fin la "metafísica" de las Ciencias Naturales, nombre que aplica al *materialismo de las Ciencias Naturales*, es decir, a la convicción espontánea, inadvertida, no cristalizada, inconsciente desde el punto de vista filosófico, que la gran mayoría de los naturalistas sustentan en el sentido de que el mundo exterior reflejado por nuestra conciencia es la realidad objetiva. Nuestros machistas callan hipócritamente este *hecho*, velando o embrollando los vínculos *indisolubles* del materialismo espontáneo de los naturalistas con *el materialismo filosófico*, como dirección conocida de antiguo y confirmada centenares de veces por Marx y Engels.

Veamos a Avenarius. Ya en su primera obra: *La filosofía como meditación en el mundo según el principio del mínimo esfuerzo*, publicada en 1876, combate la metafísica de las Ciencias Naturales*, es decir, el materialismo de las Ciencias Naturales, y lo combate, como él mismo confesó en 1891 (¡sin que, por lo demás, haya "rectificado" su criterio!), desde el punto de vista del idealismo gnoseológico.

Veamos a Mach. Desde 1872, o antes aún, hasta 1906 no deja de combatir la metafísica de las Ciencias Naturales; aunque, al hacerlo, tiene la buena fe de reconocer que en pos de él y del brazo con él va "toda una serie de filósofos" (los inmanentistas entre ellos), pero "muy pocos naturalistas" (*Análisis de las sensaciones*, pág. 9). En 1906, Mach también confiesa de buena fe que "la mayoría de los naturalistas se atiene al materialismo" (*Conocimiento y Error*, 2a ed., pág. 4).

Veamos a Petzoldt. En 1900 proclama que "las Ciencias Naturales están impregnadas por completo (*ganz und gar*) de metafísica". "Su experiencia tiene que ser todavía depurada" (*Introducción a la filosofía de la experiencia pura*, t. I, pág. 343). Sabemos que Avenarius y Petzoldt "depuran" la experiencia descartando toda admisión de la realidad objetiva que nos es dada en la sensación. Petzoldt declara en 1904: "La concepción mecanicista del mundo del naturalista moderno no es, en el fondo, de un valor superior a la de los antiguos hindúes". "Tanto monta que el mundo repose sobre un elefante fabuloso como sobre un tropel no menos fabuloso de moléculas y átomos, tenidos por reales desde el punto de vista de la gnoseología y no sólo como (nociones) empleadas para hacer metáforas (*bloss bildlich*) (t. II, pág. 176).

Veamos a Willy, el único machista que ha sido lo bastante honrado para avergonzarse de su parentesco con los inmanentistas. Por su parte, declara en 1905: ..."También las Ciencias Naturales, a fin de cuentas, constituyen en muchos aspectos una autoridad de la que debemos desembarazamos" (*Contra la sabiduría escolar*, pág. 158).

Pero todo ello es *oscurantismo cabal*, reacción de lo más pura. Considerar los átomos, las moléculas, los electrones, etc., imágenes aproximadamente exactas, formadas en nuestro cerebro, del *movimiento objetivamente real de la materia*, es lo mismo que ¡creer que un elefante sostiene el universo! Se comprende que los inmanentistas se hayan agarrado *con las dos manos* a los faldones de este *oscurantista* vestido con la bufonesca indumentaria del positivista en boga. No hay *ni un solo* inmanentista que no ataque con saña la "metafísica" de las Ciencias Naturales, el "materialismo" de los naturalistas *precisamente porque estos últimos admiten* la realidad objetiva de la materia (y de sus partículas),

* §§ 79, 114 y otros.

del tiempo, del espacio, de las regularidades de la naturaleza, etc., etc. Mucho antes de los nuevos descubrimientos de la Física, que dieron nacimiento al "idealismo físico", combatió Leclair, apoyándose en Mach, "la dirección (*Grundzug*) materialista dominante de las Ciencias Naturales modernas" (título del § 6 en *Der Realismus u. s. w.*[*], 1879); Schubert-Soldern guerreó contra la metafísica de las Ciencias Naturales (título del capítulo II en *Fundamentos de la teoría del conocimiento*, 1884), Rehmke debelaba el "materialismo" de las Ciencias Naturales, esa "metafísica de la calle" (*Filosofía y kantismo*, 1882, pág. 17), etc., etc.

Los inmanentistas sacaban con justo derecho unas conclusiones *directa y abiertamente* fideístas de esa idea *machista* acerca del "carácter metafísico" del materialismo de las Ciencias Naturales. Si las Ciencias Naturales no nos dan en sus teorías la realidad objetiva, sino sólo metáforas, símbolos, formas de la experiencia humana, etc., es absolutamente indiscutible que la humanidad tiene derecho a formarse, en otro terreno, unos "conceptos" *no menos "reales"*, como el de Dios y otros.

La filosofía del naturalista Mach es a las Ciencias Naturales lo que el beso del cristiano Judas fue a Cristo. Al pasarse, en el fondo, al campo del idealismo filosófico, Mach vende exactamente igual que aquél las Ciencias Naturales al fideísmo. La renuncia de Mach al materialismo de las Ciencias Naturales es un fenómeno reaccionario en todos los sentidos: lo hemos visto con bastante claridad al tratar de la lucha de los "idealistas físicos" contra *la mayor parte* de los naturalistas, que siguen sustentando el punto de vista de la vieja filosofía. Lo veremos con más claridad aún si comparamos al célebre naturalista Ernesto Haeckel con el célebre filósofo (célebre entre los filisteos reaccionarios) Ernesto Mach.

La tempestad levantada en todos los países civilizados por los *Enigmas del Universo* de E. Haeckel ha hecho resaltar con singular relieve *el partidismo* de la filosofía en la sociedad contemporánea, de una parte, y el verdadero alcance social de la lucha del materialismo contra el idealismo y el agnosticismo, de otra. La difusión de *centenas de millares* de ejemplares de ese libro, inmediatamente traducido a todas las lenguas y propagado en ediciones baratas, muestra claramente que dicha obra "ha entrado en el pueblo", y que su autor, Haeckel, ha conquistado de un golpe *masas* de lectores. Ese librito popular ha llegado a ser un arma en la lucha de las clases. Los catedráticos de filosofía y teología de todos los países del mundo se han puesto a criticar duramente y hacer trizas de mil maneras a Haeckel. El famoso físico inglés Lodge ha tomado la defensa de Dios contra los ataques de Haeckel. El físico ruso, señor Jvolson, se ha desplazado a Alemania para publicar allí un vil libelo ultrarreaccionario contra Haeckel y certificar a los honorabilísimos señores filisteos que no todos los naturalistas profesan actualmente el "realismo ingenuo"[**]. Son innumerables los teólogos que han declarado la guerra a Haeckel. No hay insulto furibundo que no le hayan dirigido los catedráticos de la filosofía oficial[***]. Es regocijante ver cómo a esas momias desecadas por una muerta escolástica les brillan los ojos y se les encienden las mejillas, quizás por primera vez en la vida, bajo los bofetones que les ha propinado Ernesto Haeckel. Los pontífices de la ciencia pura y de la teoría más abstracta, al parecer, braman de rabia, y en esos bramidos de los bisontes de la filosofía (el idealista Paulsen, el inmanentista Rehmke, el kantiano Adickes y tantos otros, cuyos nombres sólo tú sabes ¡Señor!) distingue el oído este lema dominante: contra la "*metafísica*" de las Ciencias Naturales, contra el "dogmatismo", contra la "exageración del valor y de la importancia de las Ciencias Naturales", contra el "*materialismo* de las Ciencias Naturales". ¡Ese es materialista! ¡Sus y a él! ¡Sus y al materialista! Engaña al público, al no calificarse abiertamente de materialista. He ahí lo que exaspera por encima de todo a los honorabilísimos señores catedráticos.

Lo más característico en toda esta tragicomedia[****] es que el mismo Haeckel *abjura del materialismo*, rechaza la denominación de materialista. Más aún: lejos de repudiar toda religión, inventa una religión suya (algo así como la "fe ateísta" de Bulgákov o el "ateísmo religioso" de Lunacharski) y defiende *en principio* ¡la unión de la religión y la ciencia! ¿Pero qué ha pasado? ¿A causa de qué "fatal equivocación" se ha armado tal alboroto?

Es que la ingenuidad filosófica de E. Haeckel, el no tener él objetivos partidistas determinados, su deseo de respetar el prejuicio filisteo dominante contra el materialismo, sus personales tendencias a la conciliación y sus propuestas concernientes a la religión no han hecho sino realzar *el espíritu general*

---

[*] *El realismo de las Ciencias Naturales modernas a la luz de la crítica del conocimiento hecha por Berkeley y Kant*. (*N. de la Edit.*)

[**] O. D. Chwolson. *Hegel, Haeckel, Kossuth y el doce mandamiento*, 1906, pág. 80.

[***] El opúsculo de Enrique Schmidt *La lucha en torno a los "Enigmas del Universo"* (Bonn, 1900) ofrece un cuadro bastante logrado de la campaña de los catedráticos de filosofía y teología contra Haeckel. Pero este folleto ha envejecido mucho hoy día.

[****] El elemento trágico consiste en el atentado cometido contra Haeckel en la primavera de este año (1908). Después de haber recibido una serie de cartas anónimas, en las que el sabio era tratado de "perro", "impío", "mono", etc., un alemán de pura cepa arrojó al despacho de Haeckel, en Jena, un pedrusco de imponentes dimensiones.

de su libro, *la indestructibilidad* del materialismo de las Ciencias Naturales y *la intransigencia* de éste con *toda* la filosofía y la teología oficial de cátedra. Personalmente, Haeckel no quiere romper con los filisteos; pero lo que expone con tan ingenua como inquebrantable convicción es *absolutamente* inconciliable con ninguno de los matices del idealismo filosófico dominante. Todos estos matices, empezando por las más burdas teorías reaccionarias de un Hartmann y acabando por el positivismo de Petzoldt o el empiriocriticismo de Mach, que presumen de ser modernísimos, progresistas y avanzados, *todos* coinciden en que el materialismo de las Ciencias Naturales es una "metafísica", que la admisión de la realidad objetiva de las teorías y de las conclusiones de las Ciencias Naturales atestigua el más "ingenuo realismo", etc. Y esta "sagrada" doctrina de *toda* la filosofía y la teología de cátedra *es abofeteada* por cada página del libro de Haeckel. Este naturalista, que expresa indudablemente las opiniones, estados de ánimo y tendencias más arraigadas, aunque sin cristalizar, de la inmensa mayoría de los naturalistas de fines del siglo XIX y principios del XX, demuestra de golpe, con facilidad y sencillez, lo que la filosofía de cátedra pretendía ocultar al público y a sí misma, a saber: que existe una base, cada vez más amplia y firme, contra la que se estrellan todos los esfuerzos y embates de las mil y una escueluchas del idealismo filosófico, del positivismo, del realismo, del empiriocriticismo y demás confusionismos. Esa base es el *materialismo de las Ciencias Naturales*. La convicción de los "realistas ingenuos" (es decir, de la humanidad entera) de que nuestras sensaciones son imágenes del mundo exterior objetivamente real es la que cunde y arraiga sin cesar entre un gran número de naturalistas.

La causa de los fundadores de nuevas escueluchas filosóficas, la causa de los inventores de "ismos" gnoseológicos nuevos está perdida sin remedio y para siempre. Podrán ajetrearse con sus pequeños sistemas "originales", podrán afanarse por entretener a unos cuantos admiradores mediante discusiones interesantes en torno a si fue el empiriocriticista Bóbchinski o el empiriomonista Dóbchinski[99] el primero que dijo "¡Eh!"; incluso podrán componer vastos escritos "especiales", como han hecho los "inmanentistas"; pero el desarrollo de las Ciencias Naturales, a pesar de todos sus titubeos y vacilaciones, a pesar de toda la inconsciencia del materialismo de los naturalistas, a pesar de la afición de ayer por el "idealismo fisiológico" en boga, o del de hoy por el "idealismo físico" de moda, da *al traste* con todos los pequeños sistemas y todas las sutilidades, haciendo resaltar una y otra vez la "metafísica" del *materialismo de las Ciencias Naturales*.

He aquí la prueba de ello en un ejemplo tomado de Haeckel. El autor confronta en *Las maravillas de la vida* las teorías monista y dualista del conocimiento; citaremos los puntos más interesantes de dicha comparación:

TEORÍA MONISTA DEL CONOCIMIENTO		TEORÍA DUALISTA DEL CONOCIMIENTO
………………		………………
3. El conocimiento es un fenómeno fisiológico, cuyo órgano anatómico es el celebro.		3. El conocimiento no es un fenómeno fisiológico, sino un proceso puramente espiritual.
4. La única parte del cerebro humano en que se produce el conocimiento es una parte especialmente limitada de la corteza cerebral, el fronema. ………………		4. La parte del cerebro que parece funcionar como órgano del conocimiento no es en realidad más que el instrumento que hace manifestarse a los fenómenos intelectuales. ………………
5. El fronema es una máquina dinamoeléctrica de extraordinaria perfección, cuyas partes integrantes están constituidas por millones de células físicas (células fronemáticas). Lo mismo que en los demás órganos del cuerpo la función (espiritual) de esta parte del cerebro es el resultado final de las funciones de las células integrantes*.		5. El fronema, como órgano de la razón, no es autónomo, sino que es, junto con sus partes integrantes (células fronemáticas), el intermediario entre el espíritu inmaterial y el mundo exterior. La razón humana es esencialmente diferente de la razón de los animales superiores y del instinto de los animales inferiores.

Este típico fragmento de las obras de Haeckel demuestra que el autor no entra en el análisis de las cuestiones filosóficas y no sabe oponer la teoría materialista del conocimiento a la idealista. *Se burla de todas* las sutilezas idealistas, más bien: de todas las sutilezas específicamente filosóficas desde el punto de vista de las Ciencias Naturales, *no admitiendo ni aun el pensamiento* de que pueda haber una teoría del conocimiento distinta de la del *materialismo de las Ciencias Naturales*. Se burla de los filósofos desde el punto de vista de un materialista, ¡*sin* percatarse de que se sitúa en el punto de vista de un materialista!

Se comprenderá la rabia impotente de los

* Utilizo la traducción francesa: *Las maravillas de la vida*, París, Schleicher. Cuadros I y XVI.

filósofos contra este materialismo todopoderoso. Citábamos antes la opinión del “ruso de los auténticos” Lopatin. Veamos ahora la del señor Rodolfo Willy, el “empiriocriticista” más avanzado, inconciliablemente hostil (¡bromas aparte!) al idealismo: “Caótica mezcla de algunas leyes de las Ciencias Naturales, como la ley de la conservación de la energía, etc., y de diversas tradiciones escolásticas sobre la sustancia y la cosa en sí” (*Gegen die Schulweisheit*, pág. 128).

¿Qué es lo que ha encolerizado al honorabilísimo “positivista moderno”? ¿Cómo no había de enfadarse, habiendo visto de buenas a primeras que todas las grandes doctrinas de su maestro Avenarius - como, por ejemplo: el cerebro no es el órgano del pensamiento, las sensaciones no son imágenes del mundo exterior, la materia (“sustancia”) o la “cosa en sí” no es la realidad objetiva, etc.- son, desde el punto de vista de Haeckel, *un galimatías idealista de cabo a rabo*! Haeckel no lo ha dicho porque no se dedicaba a la filosofía y no conocía el “empiriocriticismo” *como tal*. Pero R. Willy no puede menos de ver que los cien mil lectores de Haeckel equivalen a cien mil escupitajos arrojados contra *la filosofía* de Mach y Avenarius. Y R. Willy se enjuga la cara con anticipación, *a la manera de Lopatin*. Pues *el fondo* de los argumentos del señor Lopatin y del señor Willy contra todo materialismo, en general, y contra el materialismo de las Ciencias Naturales, en particular, es absolutamente idéntico. Para nosotros, marxistas, la diferencia entre el señor Lopatin y los señores Willy, Petzoldt, Mach y Cía. no es mayor que la diferencia entre un teólogo protestante y un teólogo católico.

La “guerra” contra Haeckel *ha probado* que este punto de vista nuestro corresponde *a la realidad objetiva*, es decir, a la naturaleza de clase de la sociedad contemporánea y de sus tendencias ideológicas de clase.

He aquí otro pequeño ejemplo. El machista Kleinpeter ha traducido del inglés al alemán el libro de Carlos Snyder: *Cuadro del Universo según las Ciencias Naturales modernas*, Leipzig, 1905), obra muy difundida en América. Este libro expone con claridad, en forma adecuada para la divulgación, toda una serie de los descubrimientos más recientes de la Física y de las otras ramas de las Ciencias Naturales. Y el machista Kleinpeter ha tenido que proveer a Snyder de un prefacio *en el que hace salvedades* por el estilo de ésta: la gnoseología de Snyder “no es satisfactoria” (pág. V). ¿Por qué? Porque Snyder no duda un momento de que el cuadro del mundo es el cuadro de cómo se mueve y cómo “*piensa la materia*” (pág. 228, op. cit.). En su libro siguiente: *La máquina del Universo* (Lond. and N. Y., 1907; Karl Snyder. *The World Machine*), aludiendo al hecho de que su libro está dedicado a la memoria de Demócrito de Abdera, que vivió aproximadamente en los años 460 a 360 antes de Jesucristo, Snyder dice: “Se ha llamado a menudo a Demócrito el padre del materialismo. Esa escuela filosófica no está muy de moda en nuestros días; no está de más hacer notar, sin embargo, que todo el progreso moderno de nuestras ideas sobre el mundo se ha fundado en realidad en las premisas del materialismo. Hablando con propiedad (*practically speaking*), las premisas del materialismo simplemente *no se pueden soslayar* (*unescapable*) en las investigaciones de las Ciencias Naturales” (pág. 140).

“...Si place, se puede soñar con el buen obispo Berkeley en que todo es un ensueño. Pero por agradables que sean los escamoteos de un idealismo idealizado, serán pocos los que pongan en duda, comoquiera que opinen sobre el problema del mundo exterior, su propia existencia. No hay necesidad alguna de correr tras los fuegos fatuos de los diversos “*Yo*” y “*No-Yo*” para convencerse de que, al admitir nuestra propia existencia, abrimos las seis puertas de nuestros sentidos a toda una serie de apariencias. La hipótesis de las nebulosas, la teoría de la luz como movimiento del éter, la teoría de los átomos y todas las otras doctrinas parecidas pueden ser declaradas sencillamente cómodas “hipótesis de trabajo”; pero en tanto que esas doctrinas no sean refutadas, descansan más o menos, bueno es recordarlo, sobre la misma base que la hipótesis que dice que el ser que uno llama “*Yo*” es, indulgente lector, el que está recorriendo estas líneas” (págs. 31-32).

¡Figúrense la aciaga suerte del machista que ve que sus queridas y refinadas construcciones, reduciendo las categorías de las Ciencias Naturales a simples hipótesis de trabajo, son ridiculizadas, como absurdo cabal, por los naturalistas de ambos lados del océano! ¿Cabe acaso extrañarse de que Rodolfo Willy combata *en 1905* a Demócrito como a un enemigo viviente, lo que ilustra a maravilla *el partidismo de la filosofía* y revela una y otra vez la verdadera posición de este autor en esta lucha de los partidos en filosofía? “Sin duda -dice Willy- Demócrito no tiene ni la menor idea de que los átomos y el espacio vacío no son más que unos conceptos ficticios, útiles a título de auxiliares (*blosse Handlangerdienste*) y adoptados por razones de conveniencia mientras son útiles. Demócrito no era bastante libre para comprenderlo; pero nuestros naturalistas contemporáneos no son tampoco libres, con pocas excepciones. La fe del viejo Demócrito es también la fe de nuestros naturalistas” (op. cit., pág. 57).

¡Hay motivos de exasperación! Ha sido demostrado de un “modo nuevo”, “empiriocriticista”, que el espacio y los átomos son “hipótesis de trabajo” ¡y los naturalistas, burlándose de este *berkelismo*, siguen los pasos de Haeckel! ¡No somos idealistas, eso es una calumnia, no hacemos más que afanarnos (juntamente con los idealistas) en refutar la pauta gnoseológica de Demócrito, venimos afanándonos desde hace ya más de 2.000 años, y sin

resultado! No le queda más a nuestro jefe, a Ernesto Mach, que dedicar su última obra, compendio de su vida y filosofía, *Conocimiento y Error*, a Guillermo Schuppe, y advertir en ella con pesar que la mayor parte de los naturalistas son materialistas, y que "nosotros también" *simpatizamos* con Haeckel... por su "librepensamiento" (pág. 14).

Este ideólogo del filisteísmo reaccionario, que *sigue* los pasos del cavernícola G. Schuppe y "*simpatiza*" con el librepensamiento de Haeckel, queda aquí retratado de cuerpo entero. Así son todos ellos, todos esos humanitarios filisteos de Europa que simpatizan con la libertad y, al mismo tiempo, están prisioneros de las ideas (políticas y económicas) de Guillermo Schuppe[*]. La imparcialidad no es en filosofía más que servilismo miserablemente disimulado respecto al idealismo y al fideísmo.

Como conclusión, compárese con lo dicho la apreciación formulada sobre Haeckel por Francisco Mehring, que no se limita a querer ser marxista, sino que sabe serlo. En cuanto aparecieron *Los enigmas del Universo*, a fines de 1899, hizo observar Mehring que "el libro de Haeckel, tanto por sus puntos flacos como por sus lados fuertes, es extremadamente valioso para ayudar a aclarar las opiniones que han llegado a ser un tanto confusas en nuestro partido sobre lo que representa para éste el materialismo *histórico*, por una parte, y el *materialismo* histórico, por otra"[**]. El defecto de Haeckel es que no tiene la menor idea del materialismo *histórico* y llega a afirmar toda una serie de flagrantes absurdos, tanto sobre la política como sobre la "religión monista", etc., etc. "Haeckel es materialista y monista, pero no profesa el materialismo *histórico*, sino el materialismo de la Historia Natural" (op. cit.).

"Quien quiera ver de modo palpable esa incapacidad (la incapacidad del materialismo de las Ciencias Naturales ante las cuestiones sociales) y tener plena conciencia de la imperiosa necesidad de extender el materialismo de las Ciencias Naturales hasta el materialismo histórico, a fin de hacer de él una arma verdaderamente invencible en la gran lucha de la humanidad por su emancipación, que lea el libro de Haeckel.

"Pero no es esa la única razón para leer el libro de Haeckel. Su punto extremadamente flaco está indisolublemente ligado a su lado extremadamente fuerte: a la exposición clara y brillante del desarrollo de las Ciencias Naturales en este siglo (el XIX), la cual constituye la parte incomparablemente mayor del libro -tanto por su volumen como por su importancia- o, en otros términos, a la exposición de *la marcha triunfal del materialismo de las Ciencias Naturales*"[***].

Conclusión.

El marxista debe enfocar el empiriocriticismo desde cuatro puntos de vista.

En primer lugar, y sobre todo, es necesario comparar las bases teóricas de esta filosofía con las del materialismo dialéctico. Esta comparación, a la cual hemos dedicado nuestros tres primeros capítulos, demuestra, *en toda la serie* de cuestiones referentes a la gnoseología, el carácter *reaccionario a carta cabal* del empiriocriticismo, que encubre con nuevos subterfugios, terminajos presuntuosos y sutilezas los viejos errores *del idealismo y del agnosticismo*. Sólo por una absoluta ignorancia de lo que es el materialismo filosófico en general y el método dialéctico de Marx y Engels se puede uno permitir hablar de la "unión" del empiriocriticismo con el marxismo.

En segundo lugar, es necesario definir el lugar del empiriocriticismo como de minúscula escuelucha de filósofos de profesión entre las otras escuelas filosóficas contemporáneas. Partiendo de Kant, tanto Mach como Avenarius no han ido hacia el materialismo, sino en sentido opuesto, hacia Hume y Berkeley. Imaginando que "depura la experiencia" en general, Avenarius no ha hecho en realidad más que depurar el agnosticismo, desembarazándolo del kantismo. Toda la escuela de Mach y Avenarius, estrechamente unida a una de las escuelas idealistas más reaccionarias, la de los llamados inmanentistas, tiende, de un modo cada vez más definido, al idealismo.

En tercer lugar, es preciso tener en cuenta la ligazón indudable del machismo con una escuela determinada dentro de una de las ramas de las Ciencias Naturales contemporáneas. La inmensa mayoría de los naturalistas, tanto en general como, en particular, los de dicha rama especial, a saber: de la Física, se sitúan invariablemente al lado del materialismo. Una minoría de los nuevos físicos, bajo la influencia del desquiciamiento de las viejas teorías por los grandes descubrimientos de los últimos años, bajo la influencia de la crisis de la Física moderna, que ha hecho resaltar de manera tan patente la relatividad de nuestros conocimientos, ha caído, por no conocer la dialéctica, a través del relativismo en el idealismo. El idealismo físico actualmente en boga es un capricho tan reaccionario y tan efímero como el idealismo fisiológico que no hace mucho estaba de moda.

En cuarto lugar, detrás del escolasticismo gnoseológico del empiriocriticismo no se puede menos de ver la lucha de los partidos en filosofía,

[*] Plejánov en sus notas contra el machismo no se preocupó tanto de refutar a Mach como de causar un daño fraccionario al bolchevismo. Por esta mezquina y miserable utilización de las controversias teóricas fundamentales fue castigado coma merecía con dos libritos de los mencheviques machistas[100].

[**] Fr. Mehring. *Los enigmas del Universo*, *Neue Zeit*, 1899-1900, 18, 1, 418.

[***] Ibídem. 419.

lucha que expresa, en última instancia, las tendencias y la ideología de las clases enemigas dentro de la sociedad moderna. La filosofía contemporánea es tan partidista como la filosofía de hace dos mil años. En realidad, una realidad tapada con nuevos rótulos doctocharlatanescos o con una mediocre imparcialidad política, los partidos en lucha son el materialismo y el idealismo. El idealismo no es más que una forma acendrada, refinada, del fideísmo, que apresta todas sus armas, dispone de muy vastas organizaciones y sigue influyendo sin cesar en las masas, haciendo que redunde en su provecho la menor vacilación del pensamiento filosófico. El papel objetivo, de clase, del empiriocriticismo se reduce por completo a servir a los fideístas en su lucha contra el materialismo en general y contra el materialismo histórico en particular.

Complemento al § 1 del capítulo IV*. Desde que lado abordo N.G. Chernyshevski la crítica del kantismo?[101]

Hemos demostrado con todo detalle, en el primer apartado del capítulo IV, que los materialistas han criticado y siguen criticando a Kant desde un punto de vista diametralmente opuesto al de la crítica hecha por Mach y Avenarius. Creemos que no estará de más hablar ahora, aunque sea brevemente, de la actitud adoptada en gnoseología por el gran hegeliano y materialista ruso N. G. Chernyshevski.

Poco después de la crítica de Kant por Alberto Rau, discípulo alemán de Feuerbach, el gran escritor ruso N. G. Chernyshevski, discípulo también de Feuerbach, intentó por primera vez exponer francamente su actitud ante Feuerbach y ante Kant. En los años 50 del siglo pasado Chernyshevski se presentaba ya en la literatura rusa como partidario de Feuerbach, pero nuestra censura no le permitía ni aun mencionar el nombre de este filósofo. En 1888, en el prólogo a la tercera edición, que se estaba preparando, de *La posición estética del arte ante la realidad*, Chernyshevski quiso mencionar abiertamente a Feuerbach, ¡pero tampoco en 1888 la censura toleró ni siquiera una simple alusión a este filósofo! Dicho prólogo no vio la luz hasta el año 1906: véase t. X, parte 2a de las *Obras Completas* de N. G. Chernyshevski, págs. 190-197. En este *Prólogo* N. G. Chernyshevski dedica media página a la crítica de Kant y de los naturalistas que lo siguen en sus conclusiones filosóficas.

He aquí el magnífico razonamiento de Chernyshevski hecho en 1888:

"Los naturalistas que se creen constructores de teorías universales siguen siendo, en realidad, discípulos y, por lo general, discípulos poco aventajados de los antiguos pensadores que crearon los sistemas metafísicos y, por lo común, discípulos de pensadores cuyos sistemas fueron ya destruidos parcialmente por Schelling y totalmente por Hegel. Baste recordar que la mayor parte de los naturalistas que intentan edificar amplias teorías de las leyes de la actividad del pensamiento humano repiten la teoría metafísica de Kant sobre la subjetividad de nuestro conocimiento", ... (que se enteren los machistas rusos, que todo lo han confundido: Chernyshevski es inferior a Engels en tanto en cuanto confunde en su terminología la antítesis entre el materialismo y el idealismo con la antítesis existente entre el pensamiento metafísico y el pensamiento dialéctico; pero está a la misma altura que Engels cuando reprocha a Kant no por su realismo, sino por su agnosticismo y su subjetivismo, no por admitir la "cosa en sí", sino por no saber deducir nuestro conocimiento de dicha fuente objetiva)... "dicen, repitiendo las palabras de Kant, que las formas de nuestra percepción sensorial no tienen parecido con las formas de la existencia real de los objetos"... (que se enteren los machistas rusos, que todo lo han confundido: la crítica de Kant por Chernyshevski es diametralmente opuesta a la crítica de Kant por Avenarius y Mach y por los inmanentistas, pues para Chernyshevski, como para cualquier materialista, las formas de nuestra percepción sensorial tienen parecido con las formas de la existencia real, es decir, objetivamente real de los objetos)... "que, por lo mismo, los objetos realmente existentes y sus propiedades reales, las relaciones reales que entre ellos existen son incognoscibles para nosotros", ... (que se enteren los machistas rusos, que todo lo han confundido: para Chernyshevski, como para cualquier materialista, los objetos o, empleando el rebuscado lenguaje de Kant, las "cosas en sí", existen *realmente* y son *totalmente* cognoscibles para nosotros, cognoscibles tanto por lo que se refiere a su existencia como por lo que se refiere a sus propiedades y a sus relaciones reales)... "y si fueran cognoscibles, no podrían ser objeto de nuestro pensamiento, que encierra todo el material del conocimiento en unas formas completamente diferentes de las formas de la existencia real, que también las leyes mismas del pensamiento tienen sólo un valor subjetivo", ... (que se enteren los machistas embrollones: para Chernyshevski, como para todo materialista, las leyes del pensamiento no tienen un valor únicamente subjetivo, es decir, las leyes del pensamiento reflejan las formas de la existencia real de los objetos; lejos de diferir, son perfectamente semejantes a dichas formas)... "que en la realidad no hay nada de lo que nos parece ser la relación de causa y efecto, puesto que no hay ni antecedente, ni consecuente, ni todo, ni partes, etcétera, etcétera"... (Que se enteren los machistas embrollones: para Chernyshevski, como para todo materialista, la realidad encierra lo que nos parece ser la relación de causa y efecto; hay una causalidad objetiva o una necesidad natural)... "Cuando los naturalistas dejen de hablar de estos y otros absurdos

* Véase el presente volumen. (*N. de la Edit.*)

metafísicos semejantes, serán capaces de idear, e idearán sin duda, basándose en las Ciencias Naturales, un sistema de conceptos más precisos y más completos que los expuestos por Feuerbach...” (Que se enteren los machistas embrollones: Chernyshevski califica de absurdos metafísicos todas las desviaciones del materialismo tanto hacia el idealismo como hacia el agnosticismo)... “Y entretanto, la mejor exposición de los conceptos científicos de las llamadas cuestiones fundamentales planteadas por la curiosidad humana sigue siendo la hecha por Feuerbach” (págs. 195-196). Chernyshevski llama cuestiones fundamentales planteadas por la curiosidad humana las que en el lenguaje actual se llaman cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento o de la gnoseología. Chernyshevski es el único autor ruso verdaderamente grande que ha sabido mantenerse desde la década del 50 hasta 1888 a la altura del materialismo filosófico íntegro y desechar los míseros absurdos de los neokantianos, de los positivistas, de los machistas y demás embrollones. Pero Chernyshevski no supo o, más exactamente, no pudo, debido al atraso de la vida rusa, elevarse hasta el materialismo dialéctico de Marx y Engels.

Escrito entre febrero y octubre de 1908; el complemento al § 1 del cap. IV, en marzo de 1909. Publicado en volumen aparte en mayo de 1909 por la Editorial “Zvenó” de Moscú.

T. 18, págs. 9-384.

EN TORNO A LA DIALÉCTICA[102].

El desdoblamiento de la unidad y el conocimiento de sus partes contradictorias (véase la cita de Filón sobre Heráclito, al principio de la parte III (*Del conocimiento*), del libro de Lassalle sobre Heráclito), es la *esencia* (una de las "substancias", uno de los rasgos o peculiaridades principales, si no el principal) de la dialéctica. Es así precisamente como plantea también Hegel este problema (Aristóteles, en su *Metafísica*, *gira* siempre en torno a este problema y *combate* a Heráclito, respectivamente, sus ideas).

La historia de la ciencia debe comprobar si es acertado este aspecto del contenido de la dialéctica. Por lo general, a este aspecto de la dialéctica no se le presta (por ejemplo, Plejánov) la suficiente atención: la identidad de los contrarios es tenida por una suma *de ejemplos* ["verbigracia el grano"; "verbigracia, el comunismo primitivo". También lo hace Engels. Pero lo hace "con fines de divulgación..."] Y no por ley del *conocimiento* (ni por ley del mundo objetivo).

En Matemáticas, los signos [más y menos.] Diferencial e integral.

En *Mecánica*, la acción y la reacción.

En Física, la electricidad positiva y negativa.

En Química, la combinación y la disociación de los átomos.

En Ciencias Sociales, la lucha entre las clases.

La identidad de los contrarios (¿no sería más acertado decir su "unidad"?, aunque la diferencia de los términos identidad y unidad no tiene, en este caso, una importancia esencial. Los dos son atinados en cierto sentido), constituye el reconocimiento (el descubrimiento) de la existencia de tendencias contradictorias, que *se excluyen mutuamente*, y antagónicas en *todos* los fenómenos y procesos de la naturaleza (*incluidos* los del espíritu y los de la sociedad). La condición para conocer todos los procesos del mundo en su "automovimiento", en su desarrollo espontáneo, en su vida real, es conocerlos como una unidad de contrarios. El desarrollo es "lucha" de los contrarios. Las dos concepciones fundamentales (¿o las dos posibles?, ¿o las dos que se ven en la historia?) del desarrollo (de la evolución) son: el desarrollo como disminución y aumento, como repetición, *y* el desarrollo como unidad de los contrarios (el desdoblamiento de la unidad en contrarios que se excluyen mutuamente y la relación entre ambos).

En la primera concepción del movimiento, el *auto* movimiento, su fuerza motriz, su fuente, su motivo quedan encubiertos (o bien se atribuye su fuente a algo *externo*: a Dios, al sujeto, etc.). En la segunda concepción, la atención fundamental se concentra precisamente en el conocimiento *de la fuente* del "*auto*" movimiento.

La primera concepción carece de vida, es pálida y seca. La segunda tiene vitalidad. *Únicamente* la segunda da la clave del "automovimiento" de todo lo existente; sólo ella da la clave de los "saltos", de la "interrupción del proceso paulatino del desarrollo", de la "transformación en contrario", de la destrucción de lo viejo y del surgimiento de lo nuevo.

La unidad (coincidencia, identidad, equivalencia) de los contrarios es convencional, temporal, transitoria, relativa. La lucha de los contrarios, que se excluyen mutuamente, es absoluta, como es absoluto el desarrollo, el movimiento.

- NB: La diferencia existente entre el subjetivismo (escepticismo y sofistería, etc.) y la dialéctica reside, entre otras cosas, en que en la dialéctica (objetiva) la diferencia entre lo relativo y lo absoluto también es relativa. Para la dialéctica objetiva, lo absoluto también *va implícito* en lo relativo. Para el subjetivismo y la sofistería lo relativo sólo es relativo y excluye lo absoluto.

Marx, en *El Capital*, comienza por analizar *la relación* más sencilla, corriente, fundamental, masiva y común que se encuentra miles de millones de veces en la sociedad burguesa (mercantil): el intercambio de mercancías. En este fenómeno simplísimo (en esta "célula" de la sociedad burguesa), el análisis descubre *todas* las contradicciones (respectivamente, el germen *de todas* las contradicciones) de la sociedad contemporánea. La exposición que sigue nos muestra el desarrollo (*tanto* el crecimiento *como* el movimiento) de estas contradicciones y de esta sociedad en la suma de sus partes aisladas, desde su principio hasta su fin.

Igual ha de ser el método de exposición (respectivamente, de estudio) de la dialéctica en general (pues, para Marx, la dialéctica de la sociedad burguesa es solamente un caso particular de la dialéctica). Empezando por una *oración* cualquiera, de las más sencillas, corrientes, más usuales, etc.: "las hojas del árbol están verdes"; "Iván es un hombre"; "Zhuchka es un perro", etc. Aquí (como lo señalaba genialmente Hegel) hay ya *dialéctica*: lo particular es *lo general* (compárese *Metaphysik* de Aristóteles, trad. de Schwegler, t. II, pág. 40, 3a parte, IV cap., 8-9; "*denn natürlich kann man nicht der Meinung sein, dass es ein Haus* -una casa en general- *gebe ausser den sichtbaren Häusern*", "pues, naturalmente, no es posible imaginarse que exista una casa abstracta (en general) además de las

casas particulares”). Por consiguiente, los contrarios (lo particular es contrario a lo general) son idénticos: lo particular no existe más que en la relación que lleva a lo general. Lo general existe únicamente en lo particular, mediante lo particular. Todo lo particular es (de un modo u otro) general. Todo lo general es (partícula, o aspecto, o esencia) de lo particular. Todo lo general abarca, sólo de un modo aproximado, todos los objetos particulares. Todo lo particular integra de manera incompleta lo general, etc. etc. Todo lo particular está ligado, por medio de millares de transiciones, a (objetos, manifestaciones, procesos) particulares de otro género, etc. *Aquí* hay *ya* elementos, gérmenes del concepto de *necesidad*, de la concatenación objetiva de la naturaleza, etc. Lo casual y lo necesario, la manifestación y lo existente están ya aquí, puesto que al decir: “Iván es un hombre”, “Zhuchka es un perro”, “*esto* es una hoja de árbol”, etc., *rechazamos* una serie de rasgos como *casuales*, separamos lo existente de la manifestación y oponemos lo uno a lo otro.

De modo que se puede (y se debe) descubrir en *cualquier* oración, como en una “célula”, los gérmenes de *todos* los elementos de la dialéctica, demostrando así que la dialéctica es, en general, inherente a todo el conocimiento del hombre. Y las Ciencias Naturales nos muestran (y esto debe ser demostrado también con *cualquier* ejemplo de los más sencillos) la naturaleza objetiva, que posee estas mismas cualidades, la transformación de lo particular en general, de lo casual en necesario, las transiciones, los matices, la concatenación de los contrarios. La dialéctica *es precisamente* la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo: he aquí en qué “aspecto” de la cuestión (y esto no es un “aspecto” de la cuestión, sino *el fondo* de la cuestión) no reparó Plejánov, sin hablar ya de otros marxistas.

* * *

El conocimiento, en forma de una serie de círculos, lo representan también Hegel (véase *Lógica*) y Paul Volkmann, “gnoseólogo” moderno de las Ciencias Naturales, ecléctico y enemigo de la hegeliada (¡que no comprendió!) (véase su *La teoría del conocimiento de las Ciencias Naturales*.).

Los “círculos” en filosofía: [¿es obligatoria la cronología en cuanto a los individuos? ¡No!].

La antigua: desde Demócrito hasta Platón y la dialéctica de Heráclito.

Renacimiento: Descartes contra Gassendi (¿Spinoza?).

La moderna: Holbach-Hegel (a través de Berkeley, Hume, Kant).

Hegel - Feuerbach - Marx.

La dialéctica como conocimiento vivo, polifacético (cuyo número de facetas aumenta siempre), de innumerables matices en el modo de abordar la realidad y de aproximarse a ella (con un sistema filosófico que, de cada matiz, se desarrolla en un todo): he aquí el contenido inconmensurablemente rico, en comparación con el materialismo “metafísico”, cuya *desgracia* principal es la de no saber aplicar la dialéctica a la *Bildertheorie**, al proceso y desarrollo del conocimiento.

El idealismo filosófico, desde el punto de vista del materialismo tosco, simple, metafísico, es *sólo* una tontería. Por el contrario, desde el punto de vista del materialismo *dialéctico*, el idealismo filosófico es un desarrollo, abultamiento (hinchazón) *unilateral*, exagerado, *überschwengliches* (según Dietzgen), de uno de los pequeños rasgos, de uno de los aspectos, de una de las facetas del conocimiento en algo absoluto, separado de la materia, de la naturaleza, en algo divinizado. El idealismo es clericalismo. Esto es cierto. Pero el idealismo filosófico es (“*mejor dicho*” y “*además*”) *el camino* hacia el oscurantismo clerical *a través de uno de los matices del conocimiento* infinitamente complicado (dialéctico) del hombre.

El conocimiento del hombre no es (respectivamente, no sigue) una línea recta, sino una línea curva que se aproxima infinitamente a una serie de círculos, a una espiral. Cualquier segmento, trozo, fragmento de esta línea curva puede ser transformado (transformado unilateralmente) en una línea recta, independiente, íntegra, que conduce (si los árboles no dejan ver el bosque) en tal caso a la charca, al oscurantismo clerical (donde *lo sujeta* el interés de clase de las clases dominantes). El pensamiento inflexible y unilateral, la rigidez y el anquilosamiento, el subjetivismo y la ceguera subjetiva, *voilà* las raíces *gnoseológicas* del idealismo. Y el oscurantismo clerical (equivalente al idealismo filosófico), naturalmente, tiene sus raíces *gnoseológicas*, no carece de terreno, es una *flor estéril*, indiscutiblemente, pero una flor estéril que crece en el árbol vivo, fecundo, auténtico, poderoso, omnipotente, objetivo, absoluto del conocimiento humano.

Escrito en 1915. Publicado por primera vez en 1925 en el núm. 5-6 de la revista “Bolshevik”.

T. 29, págs., 316-322.

* Teoría del reflejo. (*N. de la Edit.*)

NOTAS

1 Lenin alude a la corriente religiosa y filosófica hostil al marxismo llamada "construcción de Dios", surgida en un sector de intelectuales del partido que se habían apartado del marxismo durante el período de reacción política que siguió a la derrota de la revolución de 1905-1907. Los "constructores de Dios" (A. Lunacharski, V. Bazárov y otros) predicaban la creación de una nueva religión, una religión "socialista" en un intento do conciliar el marxismo con la religión.

La conferencia de la redacción ampliada del periódico bolchevique *Proletari*, celebrada en 1909, condenó esa corriente, y en una resolución especial manifestó que el grupo bolchevique no tenía nada de común con "semejante deformación del socialismo científico".

2 El artículo de V. I. Nievski *El materialismo dialéctico y la filosofía de la reacción muerta* se publicó en 1920 como suplemento a la segunda edición de *Materialismo y empiriocriticismo*.

3 Bogdánov propugnó ya en 1909 la idea de la "cultura proletaria", entendiendo como tal la necesidad de que el proletariado elaborara una cultura "propia", opuesta a la cultura del pasado, y una filosofía "propia", ofreciendo como tal la filosofía idealista del propio Bogdánov. Este y sus adeptos propagaban la idea de la "revolución proletaria" en escuelas que ellos organizaron para obreros en la isla de Capri (1909) y en la ciudad de Bolonia (1910-1911). Aparentemente, la misión de estas escuelas era educar a los obreros llegados de Rusia; pero en la práctica eran centros fraccionistas antibolcheviques.

Después de la Revolución Socialista de Octubre, Bogdánov y sus correligionarios eligieron para campo de sus actividades las llamadas organizaciones proletarias culturales y educativas (Proletkult), obteniendo así una tribuna cómoda que utilizaron para difundir activamente sus concepciones antimarxistas, negar de hecho la significación de la herencia cultural del pasado y tratar de crear "por procedimiento de laboratorio" una cultura proletaria apartada de la vida. Bogdánov aceptaba el marxismo de palabra, pero en la práctica propagaba la filosofía machista, idealista y subjetiva.

Lenin luchó con firmeza contra el separatismo y el sectarismo de Proletkult y contra las concepciones antimarxistas de sus ideólogos. En 1920 el CC del partido aprobó una resolución especial por la cual Proletkult pasaba a depender del Comisariado del Pueblo para la Instrucción Pública. A partir de entonces comenzó a decaer su actividad y acabó por extinguirse en 1932.

4 Véase F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, ed. en español, t. III).

5 Véase F. Engels. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Prólogo a la edición inglesa (1892) (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

6 Neokantismo: corriente reaccionaria de la filosofía burguesa que predica el idealismo subjetivo con el lema de resucitar la filosofía de Kant. Surgió a mediados del siglo XIX en Alemania, donde en esa época había aumentado el interés por el kantismo. En 1865 se publicó el libro de O. Liebmann, *Kant y los epígonos*, cada uno de cuyos capítulos terminaba en una exhortación a "retornar a Kant". Liebmann planteó que era necesario enmendar el "error fundamental" de Kant: el reconocimiento de la "cosa en sí". Uno de los primeros representantes del neokantismo fue F. Lange, quien intentó utilizar la fisiología como una de las bases del agnosticismo.

Más tarde se formaron en el neokantismo dos escuelas fundamentales: la de Marburgo (A. Cohen, P. Natorp y otros) y la de Friburgo o de Baden (G. Windelband, H. Rickert, etc.). La primera fundamentó el idealismo, especulando con los éxitos de las Ciencias Naturales, particularmente con la introducción de los métodos matemáticos en la Física; la segunda oponía las Ciencias Naturales a las sociales, tratando de demostrar que los fenómenos históricos son estrictamente individuales y no están sujetos a ninguna regularidad. Al negar la existencia objetiva del mundo material, consideraron que el objeto del conocimiento no son las leyes objetivas de la naturaleza y la sociedad, sino sólo los fenómenos de la conciencia. A diferencia del agnosticismo de los naturalistas, el de los neokantianos no era un "materialismo vergonzante", sino una variante de idealismo que afirmaba la incapacidad de la ciencia para conocer y transformar la realidad. Los neokantianos atacaron abiertamente al marxismo, oponiéndole el "socialismo ético". De acuerdo con su teoría del conocimiento, proclamaron el socialismo "ideal ético" de la existencia social del hombre, un ideal al que tiende la humanidad sin lograr alcanzarlo. Esta "teoría" de los neokantianos fue adoptada por los revisionistas, encabezados por E. Bernstein, quien proclamó el lema: "El movimiento lo es todo; el objetivo final, nada".

Plejánov, P. Lafargue y F. Mehring combatieron la revisión neokantiana del marxismo. Lenin puso al descubierto la naturaleza reaccionaria del neokantismo y demostró sus nexos con otras corrientes de la filosofía burguesa (inmanentismo, machismo pragmatismo, etc.).

7 *Die Neue Zeit* ("Tiempos Nuevos"): revista teórica del Partido Socialdemócrata Alemán; apareció en Stuttgart desde 1883 hasta 1923. En *Die Neue Zeit* se publicaron por primera vez algunas obras de Marx y Engels. Engels ayudaba continuamente con consejos a la redacción de la revista y la criticaba a

menudo por las desviaciones del marxismo en que incurría. A partir de la segunda mitad de los años 90, después de la defunción de Engels, la revista insertó regularmente artículos de revisionistas, incluida la serie de artículos de E. Bernstein *Problemas del socialismo*, que inauguró la campaña de los revisionistas contra el marxismo.

8 *Enciclopedistas*: grupo de filósofos, naturalistas y publicistas de la Ilustración francesa del siglo XVIII que se unieron para publicar la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts el des métiers* (1751-1780). Su organizador y director fue Dionisio Diderot; su ayudante inmediato, Juan Le Rond D'Alembert. Tuvieron activa parte en la edición de la *Encyclopédie* Pablo Enrique Holbach, Claudio Adriano Helvecio y Voltaire; en los primeros tomos colaboró Juan Jacobo Rousseau. La *Encyclopédie* aunó los esfuerzos de un vasto conjunto de especialistas en las diversas ramas del saber. Los colaboradores tenían criterios diferentes tanto en la ciencia como en la política, pero los unía su oposición al feudalismo y a las arbitrariedades de la Iglesia, así como su odio a la escolástica medieval. Los materialistas, que combatieron enérgicamente la filosofía idealista, desempeñaron un papel rector entre los enciclopedistas. Estos segundos fueron los ideólogos de la burguesía revolucionaria y asumieron la función decisiva de preparar en el plano ideológico la revolución burguesa de fines del siglo XVIII en Francia.

9 *Revue Néo-Scolastique* "Revista Neoescolástica": fue fundada en Lovaina (Bélgica) por la Sociedad Filosófica Católica; apareció desde 1894 hasta 1909 bajo la dirección del cardenal Mercier.

10 *Der Kampf* ("La Lucha"): revista mensual, órgano de la socialdemocracia austriaca; se publicó en Viena desde 1907 hasta 1934; sustentaba posturas oportunistas y centristas que encubría con frases izquierdistas.

11 *The International Socialist Review*: revista mensual norteamericana de tendencia revisionista; se publicó en Chicago desde 1900 hasta 1918.

12 *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* ("Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica"): revista de los empiriocriticistas (machistas) editada en Leipzig desde 1876 hasta 1916 (a partir de 1902 con el nombre de *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*. - Cuadernos Trimestrales de Filosofía y Sociología Científicas"). Hasta 1896 estuvo dirigida por su fundador, R. Avenarius; posteriormente apareció con el concurso de E. Mach; colaboraron también G. Wundt, A. Riehl, G. Schuppe y otros. Véase el juicio que Lenin emitió sobre esta publicación en el presente volumen.

13 *Philosophische Studien* ("Estudios Filosóficos"): revista de tendencia idealista, dedicada preferentemente a temas de psicología; fue publicada en Leipzig por G. Wundt desde 1881 hasta 1901. A partir de 1905 apareció con el título *Psychologische Studien* ("Estudios Psicológicos").

14 *Petrushka*: criado en el régimen de la servidumbre, personaje de *Almas muertas*, del escritor ruso Nicolás Gógol; leía los libros deletreando, sin calar en el contenido e interesándose únicamente por el proceso mecánico de la lectura.

15 Véase F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

16 *Mind* ("El Pensamiento"): revista de tendencia idealista dedicada a problemas de filosofía y psicología; se publica desde 1876 (Londres-Edimburgo).

17 Véase F. Engels. *Anti-Dühring*, sección I, capítulo III.

18 Véase F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

19 Lenin se refiere al personaje literario de la poesía en prosa del escritor ruso I. Turguénev *Regla de vida*.

20 *Archiv für systematische Philosophie* ("Archivo de Filosofía Sistemática"): revista de tendencia idealista; se publicó en Berlín desde 1895 hasta 1931 y fue la segunda sección independiente de la revista *Archiv für Philosophie* ("Archivo de Filosofía"). (Véase la nota 68). Su primer director fue Pablo Natorp. A partir de 1925 cambió su nombre por el de *Archiv für Systematische Philosophie und Soziologie*.

21 *Kantstudien* ("Estudios kantianos"): revista filosófica alemana de tendencia idealista, órgano de los neokantianos; se publicó con interrupciones desde 1897 hasta 1944 (en Hamburgo, Berlín y Colonia). Reapareció en 1954.

22 *Nature*: revista semanal ilustrada de Ciencias Naturales; se publica en Londres desde 1869.

23 Al preparar para la prensa la primera edición de *Materialismo y empiriocriticismo*, A. Uliánova-Elizarova sustituyó las palabras "un adversario literario *más* honesto" por "un adversario literario más sistemático". Lenin objetó a esa corrección, y el 27 de febrero (12 de marzo) de 1909 escribió a su hermana: "*Te ruego que no atenúes nada* los pasajes en que ataco a Bogdánov, *Lunacharski* y Cía. Es imposible atenuarlos. Suprimiste la frase donde digo que Chernov es un rival "más honesto" que ellos, y es una lástima. El matiz ya no es el mismo. No concuerda con todo el carácter de mis acusaciones. Lo gordo del caso es que nuestros machistas son deshonestos y enemigos viles y cobardes del marxismo en filosofía" (*Obras Completas*, ed. en ruso, t. 55, págs. 280-281).

24 Véase F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

25 Lenin alude al personaje literario de la novela *El humo*, del escritor ruso Iván Turguénev, prototipo de seudocientífico y dogmático.

26 Véase F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

27 La noticia de la obtención artificial de la alizarina, tinte orgánico que hasta entonces se obtenía de la raíz de la rubia, la dieron el 11 de enero de 1869 los químicos alemanes K. Grebe y K. Liebermann en una reunión de la Sociedad Química Alemana. El producto de partida para sintetizar la alizarina fue el

antraceno, sustancia contenida en el alquitrán de hulla.

28 C. Marx. *Tesis sobre Feuerbach* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. I).

29 Véase F. Engels. *Prólogo a la edición inglesa* (1892) del trabajo *Del socialismo utópico al socialismo científico* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

30 Véase F. Engels. *Prólogo a la edición inglesa* (1892) del trabajo *Del socialismo utópico al socialismo científico* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

31 Véase F. Engels. *Anti-Dühring*, sección I, cap. IV.

32 Véase F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

33 *Escepticismo*: dirección filosófica que pone en duda la posibilidad de conocer la realidad objetiva. Surgió como escuela filosófica en la Grecia Antigua entre los siglos IV y III a. de n. e.; su fundador fue Pirrón; sus representantes más destacados, Enesidemo y Sexto Empírico. Los adeptos del escepticismo antiguo hacían deducciones agnósticas de premisas sensualistas. Erigían a la categoría de absoluto el carácter subjetivo de las sensaciones y exhortaban a abstenerse de juicios determinados algunos sobre los objetos, estimando que el hombre no puede rebasar los límites de sus sensaciones ni colegir cuál de ellas es verdadera.

En el siglo XVIII el escepticismo degeneró en el agnosticismo de David Hume y Manuel. Kant; Teófilo Ernesto Schulíe (Enesidemo) hizo una tentativa de modernizar el escepticismo antiguo. Los machistas, los neokantianos y los filósofos de otras escuelas idealistas de mediados del siglo XIX y comienzos del XX utilizaron los argumentos del escepticismo.

Epicureísmo: doctrina del filósofo materialista de la Grecia Antigua Epicuro y sus discípulos entre los siglos IV y III a. de n. e. Epicuro estimaba que el fin de la filosofía era dar la felicidad al hombre, evitarle los sufrimientos y proporcionarle placer. La filosofía está llamada a retirar los obstáculos interpuestos en el camino a la felicidad: el temor a la muerte, que tiene su origen en el desconocimiento de las leyes de la naturaleza y es, a su vez, origen de la fe en las fuerzas sobrenaturales, divinas. En teoría del conocimiento, Epicuro era sensualista. Explicaba las sensaciones de manera materialista ingenua: de la superficie de los cuerpos parte un haz permanente de ínfimas partículas que penetran en los órgano, de los sentidos y originan las imágenes de los objetos. Tenía por criterio de la verdad las propias percepciones sensoriales y veía la fuente de los errores en la casualidad de algunas sensaciones o en la formación precipitada de juicios. El fin del conocimiento es librar al hombre de la ignorancia y de la superstición sin lo cual es imposible la felicidad. En la definición del sensualismo citada por Lenin, Franck conceptúa con acierto el epicureísmo de variedad de éste, pero se equivoca al creerlo distinto del sensualismo objetivo, materialista.

34 Véase F. Engels. Anti-*Dühring*, sección I, cap. IX.

35 Véase F. Engels. Anti-*Dühring*, sección I, cap. IX.

36 Véase la carta de C. Marx a L. Kugelmann del 5 de diciembre de 1868.

37 Lenin se refiere al trabajo de C. Marx *Tesis sobre Feuerbach* (1845), y a los de F. Engels *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888) y *Prólogo a la edición inglesa* (1892) de la obra *Del socialismo utópico al socialismo científico* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

38 Véase C. Marx. *Tesis sobre Feuerbach*, y F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* y *Prólogo a la edición inglesa* (1892) de la obra *Del socialismo utópico al socialismo científico*. (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

39 *Revue de Philosophie*: revista idealista francesa fundada por E. Peilaubt, que se publicó en París desde 1900 hasta 1939.

40 Véase F. Engels. *Anti-Dühring*, *Prólogo*, capítulos I y II.

41 Véase F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

42 *Annalen der Naturphilosophie* ("Anales de la Filosofía Natural"): revista de tendencia positivista; la editó Guillermo Ostwald en Leipzig desde 1901 hasta 1921. Entre sus colaboradores figuraron Ernesto Mach, Pablo Volkmann y otros.

43 Véase F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

44 Véase F. Engels. *Anti-Dühring*, sección I, cap. IV.

45 *Protozoos*, según la clasificación de Haeckel, vasto grupo de simplísimos organismos que abarca los unicelulares y los no celulares y forma, con los dos reinos pluricelulares (el vegetal y el animal) un tercer reino particular de la naturaleza orgánica.

46 Véase F. Engels. *Anti-Dühring*, sección I, cap. V.

47 *Natural Science* ("Ciencias Naturales"): revista mensual de tipo general que se publicó en Londres desde 1892 hasta 1899.

48 *The Philosophical Review* ("Revista Filosófica"): publicación norteamericana de tendencia idealista fundada por J. Shoorman; aparece desde 1892.

49 Véase F. Engels. *Anti-Dühring*, sección I, cap. X.

50 *Método subjetivo en sociología*: enfoque anticientífico e idealista del proceso histórico que niega las leyes objetivas del desarrollo social reduciéndolas a acciones arbitrarias de "personalidades destacadas": En las décadas del 30 y del 40 del siglo pasado se adhirieron a la escuela subjetiva en sociología los jóvenes hegelianos Bruno Bauer, David Strauss, Max Stirner y otros, quienes declararon el pueblo una "masa no crítica" que sigue ciegamente a las "personalidades con pensamiento crítico". En *La Sagrada Familia*, *La ideología alemana* y otras obras, Marx y Engels hicieron una profunda y amplia crítica de los conceptos de los jóvenes hegelianos. En Rusia, en la segunda mitad del siglo XIX, los representantes del método subjetivo en sociología fueron los populistas liberales (P. Lavrov, N. Mijailovski y otros) que negaban el carácter objetivo de las leyes

del desarrollo de la sociedad y reducían la historia a las acciones de héroes individuales, "personalidades destacadas".

El marxismo-leninismo puso al desnudo la completa inconsistencia de la tendencia idealista subjetiva en sociología y creó una teoría auténticamente científica del desarrollo social, del papel decisivo de las masas populares en la historia y del significado de la actividad de las personalidades.

51 Véase la nota 6.

52 *Demócratas constitucionalistas*: afiliados al Partido Demócrata Constitucionalista, principal partido de la burguesía monárquica liberal de Rusia, que se fundó en octubre de 1905 y lo integraban burgueses, terratenientes e intelectuales de la burguesía. Se denominaron a sí mismos "partido de la libertad popular"; pero, en realidad, no iban más allá de pedir una monarquía constitucional. Durante la revolución democrática burguesa de febrero de 1917 procuraron salvar la monarquía. Ocuparon los puestos rectores en el Gobierno Provisional y aplicaron una política contrarrevolucionaria antipopular. Después de la gran Revolución Socialista de Octubre de 1917 lucharon activamente contra el Poder soviético.

53 Se trata de la corriente oportunista que se formó en el Partido Socialdemócrata Alemán en la segunda mitad de la década del 70 del siglo XIX. Sus principales ideólogos fueron K. Höchberg, E. Bernstein y K. Schramm.

El carácter oportunista y antimarxista del grupo de Höchberg se hizo evidente en la actividad que él desarrolló para crear en Zúrich (después de haberse promulgado la Ley de excepción contra los socialistas en 1878) un órgano central del Partido Socialdemócrata Alemán. Höchberg y sus adeptos consideraban que el periódico no debía aplicar la política revolucionaria del partido, sino limitarse a la propaganda abstracta de los ideales socialistas. Los dirigentes del partido -A. Bebel, G. Liebknecht y otros- subestimaron el peligro oportunista y confiaron la publicación del periódico al grupo de Zúrich.

En julio de 1879 *Jahrbuch für Soztalwissenschaft und Sozialpolitik* ("Anuario de Ciencia Social y Política Social"), dirigido por Höchberg, publicó un artículo titulado *Un análisis retrospectivo del movimiento socialista en Alemania*, en el que se criticaba la táctica revolucionaria del partido. Höchberg, Schramm y Bernstein, autores del artículo, acusaban al partido de haber provocado la promulgación de la Ley de excepción con sus ataques a la burguesía y llamaban a la alianza con la burguesía y a la subordinación a ella, considerando que la clase obrera no estaba en condiciones de emanciparse con sus propias fuerzas. Tales ideas oportunistas y reformistas provocaron una violenta protesta de Marx y Engels, quienes las tuvieron con sobrada razón por una traición al partido, y en septiembre de 1879 publicaron al respecto su famosa *Carta circular*. "El "furioso" ataque de Marx -escribió Lenin, caracterizando la lucha de los fundadores del marxismo contra el oportunismo- tuvo como consecuencia que los oportunistas se replegaran y... dispersaran". En la carta del 19 de noviembre de 1879 Marx comunica que Höchberg fue excluido del consejo de redacción y que todos los dirigentes de influencia del partido, como Bebel, Liebknecht, Bracke y otros, abjuraron de las ideas que aquél defendía".

(V. I. Lenin. *Prefacio a la traducción rusa del libro "Correspondencia de J. F. Becker, J. Dietzgen, F. Engels, C. Marx y otros con F. A. Sorge y otros*". (Véase el 3er tomo de la presente edición).

Más tarde Höchberg y Schramm se apartaron del movimiento obrero. Por su parte, Bernstein, que renunció provisionalmente a propagar el oportunismo, se convirtió en uno de los líderes de la socialdemocracia alemana. Pero la confusión teórica y la postura oportunista adoptada por Bernstein a fines de la década del 70 no fueron casuales: fallecido Engels, pasó abiertamente a la revisión del marxismo y lanzó la consigna oportunista "El movimiento lo es todo; el objetivo final, nada", que fue un desarrollo de las tesis básicas del artículo de 1879.

54 *Le Socialiste* ("El Socialista"): semanario que se publicó a partir de 1885 como órgano teórico del Partido Obrero Francés; desde 1902 fue portavoz del Partido Socialista de Francia, y en 1905, del Partido Socialista Francés.

55 Véase F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

56 Lenin se refiere al trabajo de F. Engels *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888) y al *Prólogo a la edición inglesa* (1892) de la obra *Del socialismo utópico al socialismo Científico*. (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

57 Véase F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos t. III).

58 Véase F. Engels. *Prólogo a la edición inglesa* (1892) de la obra *Del socialismo utópico al socialismo científico* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

59 *Zeitschrift für immanente Philosophie* ("Revista de Filosofía de la Inmanencia"): revista alemana reaccionaria, editada en Berlín desde 1895 hasta 1900, bajo la dirección de M. Kaufmann con la colaboración de Guillermo Schuppe y Ricardo von Schubert-Soldern.

60 *L'Année Philosophique*: órgano de los "neocriticistas" franceses; se publicó en París desde 1890 hasta 1913 bajo la dirección de F. Pillon.

61 Lenin alude a la falsa declaración del Presidente del Consejo de Ministros, P. Stolypin, que negaba la existencia de "despachos negros" que se dedicaban en correos a abrir la correspondencia.

62 *Nozdriov*: personaje de *Almas muertas*, de Nicolás Gógol; tipo de terrateniente tunante y escandalista.

63 *Revue philosophique de la France et de l'étranger*: fue fundada en París en 1876, por el psicólogo francés Teódulo Ribot.

64 *The Monist* ("El Monista"): revista filosófica norteamericana de tendencia idealista; fue editada por Pablo Carus. Se publicó en Chicago desde 1890

hasta 1936.

65 *The Open Court* ("La Tribuna Libre"): revista de tendencia religiosa; se publicó en Chicago desde 1887 hasta 1936.

66 Véase F. Engels. Anti-Dühring, sección III, cap. III.

67 En 1892 apareció en Ginebra la primera edición rusa de la obra de Engels *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, traducida, prologada y dotada de notas explicativas por J. Plejánov. Al comentar la fórmula de Engels del problema fundamental de la filosofía y la caracterización que dio del agnosticismo, Plejánov hizo una exposición crítica de la teoría del conocimiento de varias corrientes de la filosofía idealista (Hume, Kant, los neokantianos, etc.) y les opuso la teoría del conocimiento materialista. Pero, al hacerlo, cometió un error, diciendo que: "Nuestras sensaciones son una especie de jeroglíficos que nos informan de lo que sucede en realidad. Los jeroglíficos no se parecen a los hechos transmitidos por ellos. Pero pueden transmitir con toda fidelidad tanto los hechos mismos como -y esto es lo principal- las relaciones existentes entre ellos". En 1905, en las notas a la segunda edición del libro de Engels, Plejánov admitió: "Aún no me he expresado con toda exactitud". Aunque el error de Plejánov era de orden terminológico, fue en realidad una concesión al agnosticismo y demostró que su comprensión de la dialéctica del proceso del conocimiento no era bastante profunda.

68 *Archiv für Philosophie* ("Archivo de Filosofía"): revista filosófica alemana de tendencia idealista; portavoz de los neokanttstas y machistas. Se publicó en Berlín desde 1895 hasta 1931, en dos ediciones paralelas: la primera *Archiv für Geschichte der Philosophie* ("Archivo de Historia de la Filosofía"), dirigida por L. Stein, y la segunda, *Archiv für systematische Philosophie* ("Archivo de Filosofía Sistemática"), dirigida por P. Natorp. A partir de 1925 se publicó con el título de *Archiv für Philosophie und Soziologie* ("Archivo de Filosofía y Sociología".

69 Véase F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

70 El descubrimiento de los rayos X, los *rayos Becquerel* y el *radio* dio base al desarrollo de la Física atómica.

Los *rayos X* (o de *Röntgen*) son radiaciones electromagnéticas de onda corta que pueden atravesar un medio impenetrable para la luz visible. Fueron descubiertos en diciembre de 1895 por el físico alemán W. K. Röntgen, quien describió las propiedades fundamentales de este nuevo tipo de radiación, cuya naturaleza fue descubierta más tarde.

En 1896, estudiando el físico francés A. A. Becquerella acción de diversas sustancias luminiscentes sobre placas fotográficas, descubrió que la sal de uranio actúa sobre dicha placa en la oscuridad, aun sin haber sido expuesta previamente a la luz. Sus experimentos posteriores demostraron que esa acción es debida a una nueva forma de radiación, distinta de los rayos Röntgen. Investigando esta nueva radiación, Pierre Curie y Marie Sklodowska Curie descubrieron que se debe a una propiedad, desconocida hasta entonces, de la materia y la denominaron radiactividad. Como resultado de los experimentos de los Curie se descubrieron dos nuevos elementos radiactivos: el polonio y el radio (1898). Posteriormente se averiguó que los rayos Becquerel constan de tres componentes (rayos alfa, beta y gamma).

71 Este descubrimiento fue hecho por Jacobo Clerk Maxwell. Sintetizando los resultados experimentales obtenidos por Miguel Faraday en el estudio de los fenómenos electromagnéticos, creó la teoría del campo electromagnético, de la cual se derivó que los cambios de este campo se propagan con la velocidad de la luz. Basándose en sus investigaciones, Maxwell llegó en 1865 a la conclusión de que la luz está constituida por oscilaciones electromagnéticas. Su teoría fue confirmada experimentalmente entre 1886 y 1889 por Enrique Hertz, quien probó la existencia de las ondas electromagnéticas.

72 El estudio de la radiactividad reveló la existencia de radiaciones especiales: los rayos alfa, beta y gamma. En 1903 Ernesto Rutherford y Federico Soddy formularon la hipótesis de que la radiactividad es la formación espontánea de un elemento químico en otro. Muy pronto esa hipótesis fue confirmada por Guillermo Ramsay y Federico Sodd y, quienes descubrieron que el helio es uno de los productos de la desintegración del radón (1903). Poco después se descubrió que el helio se forma por la desintegración del radio y otros elementos dotados de radiación alfa. La formación del helio fue un importante argumento en pro de la teoría de las transformaciones radiactivas y sólo pudo ser explicada suponiendo que los rayos alfa son el núcleo de los átomos de helio. Esto fue confirmado en 1909 por los experimentos de E. Rutherford y T. Royds.

73 En 1907 y 1908, en los trabajos *Problemas fundamentales del marxismo*, *Materialismus militans* y otros, Plejánov criticó el machismo y a sus partidarios en Rusia (Bogdánov, Lunacharski y otros) y señaló la inconsistencia de sus intentos de conjugar el marxismo con la filosofía idealista subjetiva de Mach y A venarius.

La lucha de Plejánov contra el machismo desempeñó un papel positivo en la defensa de la filosofía marxista contra los ataques de los revisionistas. Sin embargo, su análisis teórico del empiriocriticismo no fue profundo. Plejánov no mostró la relación directa existente entre el machismo y la crisis en las Ciencias Naturales, limitándose a criticar la gnoseología idealista de algunos machistas.

74 Véase F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

75 Véase F. Engels, *Anti-Dühring*, sección I, cap. VI.-250.

76 La descripción del concepto de masa dada por Enrique Poincaré y citada por Lenin responde al nivel del desarrollo de la física en esa época. El

avance de la teoría electrónica que siguió al descubrimiento del electrón permitió explicar la naturaleza de la masa del electrón. José Juan Thomson expuso la hipótesis de que la masa real del electrón está determinada por la energía de su campo electromagnético (es decir, que la inercia del electrón se debe a la inercia del campo). Se introdujo el concepto de masa electromagnética del electrón, y ésta resultó ser función de la velocidad del movimiento del electrón; pero su masa mecánica, como la de cualquier otra partícula, se consideró invariable. La existencia de la masa mecánica debía ser demostrada por experimentos sobre la dependencia en que la masa electromagnética del electrón se encuentra de la velocidad. Pero estos experimentos, realizados entre 1901 y 1902 por G. Kaufmann, mostraron inesperadamente que el electrón se comporta como si toda su masa fuese de naturaleza electromagnética. De ahí se sacó la conclusión de que, en el caso del electrón, había desaparecido la masa mecánica, considerada antes propiedad inalienable de la materia. Esta circunstancia dio origen a diversas especulaciones filosóficas y afirmaciones sobre la "desaparición de la materia", cuya falta de fundamento fue demostrada por Lenin. El desarrollo posterior de la Física (teoría de la relatividad) mostró que la masa mecánica depende también de la velocidad del movimiento y que la masa del electrón no puede ser reducida íntegramente a masa electromagnética.

77 *L'Année Psychologique* ("Anuario Psicológico"): órgano de un grupo de sicólogos idealistas burgueses de Francia; se publica en París desde 1894. En sus comienzos fue editado por Alfredo Binet, y luego, por Piéron.

78 *Electrón positivo*: denominación dada en física a fines del siglo pasado y comienzos del actual a la partícula elemental con carga positiva. En 1928 el físico inglés Pablo Dirac predijo la existencia del electrón positivo (positrón) tal como se entiende actualmente; en 1932 el físico norteamericano Carlos Andelson descubrió el positrón en los rayos cósmicos.

79 La idea de que el átomo es compuesto surgió a fines del siglo XIX como resultado del descubrimiento de Mendeléiev del sistema periódico de los elementos, de la naturaleza electromagnética de la luz, del electrón y del fenómeno de la radiactividad. Se propusieron varios modelos de átomos. Lenin consideró más probable el modelo planetario, idea que había sido enunciada como hipótesis a fines del siglo pasado. Fue confirmada experimentalmente por Ernesto Rutherford, quien investigó la penetración de varias sustancias por partículas alfa (núcleos de helio con carga positiva) y llegó a la conclusión de que la carga positiva está concentrada en el centro del átomo y ocupa una parte muy pequeña de su volumen. En 1911 propuso un modelo de átomo que tenía un núcleo con carga positiva en el centro, con una masa casi igual a la masa total del átomo, y en su derredor electrones girando por diferentes órbitas (como los planetas en el sistema solar); sin embargo, este modelo no pudo explicar la estabilidad del átomo. El primer intento afortunado de crear una teoría de la estructura atómica se basó en el modelo de Rutherford y estuvo relacionado con la introducción de los llamados postulados quánticos de Niels Bohr (1913). De acuerdo con esta primera teoría cuántica del átomo, un electrón se mueve por una de las órbitas "estables" (que corresponden a valores discretos, definidos, de energía) sin radiación; la radiación o absorción por el átomo de una porción definida de energía sólo se produce con el paso de un electrón de una órbita a otra.

Las conquistas posteriores de la Física enriquecieron la representación de la estructura del átomo. En esto desempeñó un importante papel el pronóstico de Luis de Broglie sobre las propiedades ondulatorias de los microobjetos y la subsiguiente creación de la mecánica cuántica por Erwin Schrodinger, Werner Heisenberg y otros. Según las nociones actuales, el núcleo atómico está rodeado por una nube de electrones que ocupan diferentes órbitas, a las que corresponden valores determinados de energía y que forman con el núcleo un sistema único interrelacionado.

El desarrollo de la Física ha demostrado que el núcleo atómico está formado por partículas "elementales": nucleones (protones y neutrones); además de la masa y la carga, que se conocían ya a comienzos de este siglo, se han descubierto en el electrón nuevas propiedades y la posibilidad de transformarse en otras partículas. Además del electrón, se ha descubierto una serie de nuevas partículas "elementales" con diversas propiedades (fotones, protones, neutrones, neutrinos, distintas clases de mesones e hiperones). También se han descubierto partículas, algunas de cuyas características coinciden con las correspondientes de las partículas conocidas antes como "elementales", y otras de igual magnitud, pero de signo contrario (denominadas antipartículas).

Los progresos en el conocimiento de la estructura de la materia han permitido al hombre dominar los procesos nucleares y aprovechar la energía nuclear, lo que ha puesto comienzo a una nueva revolución técnica de enorme importancia para el futuro de la humanidad.

80 *Revue Générale des Sciences Pures et Appliquées* ("Revista General de las Ciencias Puras y Aplicadas"): publica artículos sobre Ciencias Naturales; se edita en París desde 1890; fue fundada por Laurencio Olivier.

81 Evidentemente, se alude a la masa mecánica, tenida en la Física clásica por una propiedad eterna e inmutable de la materia.

82 Lenin alude al discurso pronunciado en el II Congreso del POSDR (1903) por el "economista" Akímov, quien, al rechazar el programa del partido que proponía el periódico Iskra, puso por argumento, entre otros, que la palabra "proletariado" no figuraba en el programa como sujeto, sino como complemento.

83 *Neovitalismo*: corriente idealista en Biología que surgió a fines del siglo pasado en oposición a la concepción materialista del mundo y al darvinismo.

Sus representantes (Guillermo Roux, Hans Driesch, Jacobo Uexküll y otros) hicieron resurgir las ideas anticientíficas del vitalismo. Trataron de explicar los fenómenos de la vida y la adaptación de los organismos vivos por efecto de ciertos factores inmateriales ("fuerza vital", "entelequia", etc.), con lo que la naturaleza viva resulta ser completamente distinta de la inanimada.

La inconsistencia y el carácter anticientífico del neovitalismo fueron demostrados en los trabajos de los biólogos materialistas (Ernesto Haeckel, K. A. Timiriázev, I. P. Pávlov, etc.).

84 *Voprosy Filosofii i Psifologuii* ("Cuestiones de Filosofía y Psicología"): revista de tendencia idealista fundada por el profesor N. Grot; se publicó en Moscú desde noviembre de 1889 hasta abril de 1918 (a partir de 1894 fue editada por la Sociedad de Psicología de Moscú). Contenía artículos sobre filosofía, psicología, lógica, ética, estética, notas críticas y análisis de teorías y trabajos de filósofos y sicólogos de Europa Occidental, reseñas de libros, revistas de filosofía y otras publicaciones del extranjero. Durante el período de la reacción (1907-1910) colaboraron en ella A. Bogdánov y otros machistas. En 1894 asumió la dirección de la revista L. M. Lopatin.

85 *Unión del Pueblo Ruso*: organización monárquica ultrarreaccionaria; se fundó en octubre de 1905 en San Petersburgo para combatir el movimiento revolucionario.

La Unión abogaba por la inconmovilidad de la autocracia zarista, la conservación de la agricultura semifeudal de los terratenientes y los privilegios de la nobleza. Eligió por método principal de lucha contra la revolución los pogromos y asesinatos.

La Unión fue clausurada durante la revolución democrática burguesa de febrero de 1917.

86 *Rússkoie Bogatstvo* ("La Riqueza Rusa"): revista mensual que apareció desde 1876 hasta 1918 en San Petersburgo. Desde comienzos de los años 90 pasó a manos de los populistas liberales. En 1906 se hizo órgano del Partido Socialista Popular del Trabajo (enesistas), partido semidemócrata constitucionalista. Preconizaba la conciliación con el gobierno zarista y llevaba una lucha sin cuartel contra el marxismo y los marxistas rusos.

87 Las palabras *wer den Feind...* son un remedo de un pareado de Goethe que Lenin tomó de la novela del escritor ruso Iván Turguénev *Tierras vírgenes*.

88 Se alude al prólogo al trabajo de Carlos Marx *Contribución a la crítica de la economía política*.

89 *Maltusianismo*: doctrina que explica la depauperación de las masas trabajadoras en el capitalismo por la ley "natural" y absoluta de la población. Debe su nombre al economista burgués de Inglaterra T. R. Malthus, quien pretendió demostrar en 1798 en su trabajo *An Essay on the Principle of Population* ("Ensayo sobre la ley de la población"), que la población crece en progresión geométrica (1, 2, 4, 8, 16...), en tanto que los medios de subsistencia aumentan en progresión aritmética (1, 2, 3, 4, 5...). Los partidarios del maltusianismo exhortan a restringir la natalidad y consideran que las epidemias, las guerras y otras calamidades son útiles, pues ponen en correspondencia el número de habitantes con la cantidad de medios de subsistencia.

Marx demostró la inconsistencia y el carácter reaccionario del maltusianismo, señalando que no existe una ley natural única de la población para todas las etapas del desarrollo de la sociedad; que "cada modo de producción, peculiar en la historia, tiene realmente sus propias leyes de población, de carácter histórico". (C. Marx y F. Engels. *Obras*, 2a ed. en ruso, t. 23, pág. 646).

90 El descubrimiento de la ley de conservación y transformación de la energía, resultado del desarrollo de las Ciencias Naturales en su conjunto y especialmente de la labor investigadora de M. Lomonósov y otros sabios, se hizo en la década del 40 del siglo pasado (los trabajos de Roberto Mayer, Jacobo Joule y Germán Helmholtz). El término "energía", en su significación actual, fue introducido en 1853 por Guillermo Rankin, pero su uso no se generalizó hasta las décadas del 70 y el 80. En un comienzo, la mayoría de los físicos adoptó una actitud crítica ante la nueva ley, pero su exactitud fue comprobada muy pronto en todas las esferas de las Ciencias Naturales. Engels opinaba que esta ley era una de las conquistas más importantes de las Ciencias Naturales del siglo XIX y la tuvo por ley universal de la naturaleza que expresa en el lenguaje de la Física la unidad del mundo material. "La unidad de todo movimiento en la naturaleza -escribió- ha dejado de ser una afirmación filosófica para convertirse en un hecho científico natural". (F. Engels. *Dialéctica de la naturaleza*, ed. en ruso, 1955, pág. 155.) Algunos científicos pusieron en duda el carácter universal de la ley de la conservación y transformación de la energía y procuraron interpretarla en un sentido idealista. E. Mach, por ejemplo, rehusó aceptarla como ley universal de la naturaleza y opinó que se limita simplemente a verificar la dependencia causal de los fenómenos. Guillermo Ostwald la conceptuó de única ley universal de la naturaleza y trató de negar la realidad objetiva de la materia, descartar el concepto de materia y demostrar que la energía sin materia, reduciendo a energía todos los fenómenos de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. A. Bogdánov intentó presentar los cambios sociales como un aumento o disminución de la energía.

Lenin criticó el "energetismo" como una manifestación más de idealismo "físico" y demostró la inconsistencia esencial de las tentativas de trasladar las leyes de las Ciencias Naturales a los fenómenos sociales. El desarrollo posterior de las Ciencias Naturales y el estudio de los fenómenos del micromundo confirmaron el carácter universal de la ley de la conservación y transformación de la energía.

91 Bazárov: protagonista de la novela *Padres e hijos* del escritor ruso Iván Turguénev.

92 Es evidente que Lenin se refiere al siguiente pasaje del trabajo de F. Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico*: "Estos dos grandes descubrimientos: la concepción materialista de la historia y la revelación del secreto de la producción

capitalista, mediante la plusvalía, se los debemos a Marx. Gracias a ellos el socialismo se convierte en una ciencia que sólo nos queda por desarrollar en todos sus detalles y concatenaciones". (F. Engels. *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

93 *Deutsch-Franzosische Jahrbücher* ("Anales Franco-Alemanes"): se editaba en París bajo la redacción de C. Marx y A. Ruge en alemán. Vio la luz sólo el primer número, doble, en febrero de 1844. La causa principal de que esta revista dejara de salir fue la discrepancia, por motivos de principios, de Marx con el radical burgués Ruge.

94 Véase F. Engels. *Prólogo a la edición inglesa* (1892) de la obra *Del socialismo utópico al socialismo científico* (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

95 Lenin se refiere a las obras de F. Engels *Anti-Dühring* (1878), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888) y *Prólogo a la edición inglesa* (1892) del trabajo *Del socialismo utópico al socialismo científico*.

96 Véase F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos, t. III).

97 *Zagraníchnaya Gazeta* (*Gazette Etrangère*): semanario de un grupo de emigrados rusos que se editó en Ginebra desde el 16 de marzo hasta el 13 de abril de 1908. Hacía propaganda a favor de la "construcción de Dios" y del machismo (artículos de A. Bogdánov y A. Lunacharski).

Lenin cita un pasaje del *Ensayos de literatura rusa contemporánea*, de A. Lunacharski, que se publicaron en los núms. 2 y 3 de este periódico.

98 *Obrazovanie* ("Instrucción"): revista mensual legal de divulgación científica y sociopolítica; apareció en San Petersburgo desde 1892 hasta 1909.

99 *Bóbchinski y Dóbchinski*: personajes de la comedia *El inspector*, del escritor ruso Nicolás Gógol.

100 Lenin se refiere a dos folletos de los mencheviques machistas, publicados en 1908: *Las construcciones filosóficas del marxismo*, de N. Valentínov, y *El materialismo y el realismo crítico*, de P. Yushkévich.

101 El manuscrito de Complemento al § 1 del capítulo IV. ¿Desde qué lado abordó N. G. Chernyshevski la crítica del kantismo? fue remitido por Lenin a su hermana A. Uliánova-Elizárova en la segunda mitad de marzo, cuando el libro ya estaba en prensa. En la carta del 10 ó el 11 (23 ó 24) de marzo de 1909 a su hermana, Lenin escribió a propósito de este complemento: "Te envío el complemento. No vale la pena detener la edición por él. Pero si aún hay tiempo, inclúyelo al final del libro, después de la conclusión, con otro tipo de letra, que puede ser glosilla. Creo que es de suma importancia oponer a Chernyshevski a los machistas".

102 El fragmento *En torno a la dialéctica* es una original síntesis de los trabajos de filosofía de Lenin en 1914-1915. Lenin analiza en él la ley dialéctica de la unidad y la lucha de los contrarios, las concepciones metafísica y dialéctica del desarrollo y las categorías de lo absoluto y lo relativo, lo abstracto y lo concreto, lo general, lo particular y lo singular, lo lógico y lo histórico, así como otros, descubre el carácter dialéctico del proceso del conocimiento y muestra las raíces gnoseológicas y de clase del idealismo.